الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية

كتب - رسائل - أبحاث

صنعه وقدّم له

محمد كمال الدين إمام

المجلد الثالث

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

الدليل الإرشادي إلى

مقاصد الشريعة الإسلامية

كتب - رسائل - أبحاث

صنعه وقدّم له

محمد كمال الدين إمام

المجلد الثالث

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

العنوان:

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law

Al-Furqan Islamic Heritage Foundation

Eagle House, High Street

Wimbledon, London SW19 5EF U.K.

هاتف: +44208 944 1233

فاكس: +44208 944 1633

الشبكة: www.al-maqasid.net

رقم الإيداع : ٥٢٧١ / ٢٠٠٩ م

ردمك: 1-905650-06-4

طبع بمطابع المدني المؤسسة السعودية بالقاهرة ت: ٠٠٢٠٢٢٤٨٢٧٨٥١

بسم الله الرحمن الرحیم

تقـديم

نحو تاريخ جديد للمقاصد

البحث في تاريخ المقاصد وتطورها شائك ومعقد، ومحاولة رصده في القرون الثلاثة الأخيرة يحتاج إلى جهد مؤسسي يتجاوز قدرة الفرد وتدبير المتوحد، فعبر عقد كامل أصبحت فيه المقاصد وجهتي، حاولت أن أقرأ تحت أعمدة ضوئها المتألق حركـة العقـل المسلم - أصولاً وفروعاً - فإذا بي أمام مشروع علمي لحمته أفق مفتوح، كل العلوم الإسلامية فيـه سابحة، وسداه واقع متحرك لا ينفصل النظر فيه عن العمل، بل إن الفقه كله وهو فـي حـده العلمي فهم عميق للنص، يتفاعل مع المكان والزمان والإنسان ليصبح نظام مجتمع لا يغنـى فيه التجريد عن التحديد، ولا النظرية عن التطبيق، ففردية خطاب الأمر والنهـى فـي بيـان الشرع، يستقبلها الواقع باعتبارها "حاكمة" على مجتمع متعاضد، وليست "متحكمة" في شخص معزول أو معتزل.

لقد تحرك البناء المقاصدي عبر تاريخ العقل الفقهي على ثلاثة مستويات :

الأول : مستوى السنة الكونية:

ومحوره العبودية لله باعتبارها المقصد الأساسي لحركة المخلوق نحو الخالق، وهـذا المقصد هو غاية كل عبادة، إنه "الواجب الأسمى" الذي لا يجعل الطاعـة مجـرد "احتـرام" للأمر، ولكنها التزام ضروري "بالأمر"، وقد تحركت السنن في هـذا المستوى المتعـالي، مؤسسة لنسق أخلاقي في المقاصد يتصف بالصرامة والحسم، وفـي ضـوئه نقـرأ موقـف المحدثين والفقهاء منذ القرن الثاني الهجري من "الحيل" والقول بإبطالها، فالمحتال عند هؤلاء يدخل في دين الله ما ليس منه، "والحيلة في الدين - كما يقول عبيد الله بن بطة العكبـرى - محرمة في الكتاب والسنة، فكل حكم بالحيلة في طلاق أو خلع أو بيع أو شراء، فهو مـردود مذموم عند العلماء الربانيين والفقهاء الديانيين "، وهو موقف عام يبطل به الإسـناد الـواهي الذي اعتمده "جوزيف شاخت" بترويج ونشر كتابات في الحيل منـسوبة إلـى أبـى حنيفـة وصاحبيه "أبى يوسف ومحمد"، وإسناد الحيل إلى القادة الأول من مؤسسي المـذاهب، نفـاه بتوثيق واقتدار العلامة "محمد عبد الوهاب البحيري" في رسالته عن "الحيـل فـي الـشريعة الإسلامية" والتي تقدم بها لنيل شهادة العالمية من درجة أستاذ في كلية أصول الدين بالجامعـة الأزهرية سنة ١٩٤٥ تحت عنوان "كشف النقاب عن موقع الحيل من السنة والكتاب" وانتهـى

إلى بطلان الحيل وقال "إن هذا موقف علماء الدين قاطبة من الحيل التي تلغى أحكام الشارع وحكمه، وتعود على مقاصده بالإهدار والإبطال "، وتعد هذه الأطروحة معلما أساسيا من معالم الإنتاج المقاصدي الحديث، كتبت في أوائل الأربعينيات من القرن الماضي، ونوقشت في رحاب الجامعة الأزهرية قبل عام من صدور كتاب "الطاهر بن عاشور" "مقاصد الشريعة الإسلامية" وعرفَ فيها الحيل الجائزة بأنها "طريق خفي مأذون فيه شرعاً يتوصل به إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة لا تتنافى ومقاصد الشارع".

وهذه الأطروحة تأتي في سياق دور فقهي هام قام به الأزهر وعلماء مدرسة القضاء الشرعي من أجل تأسيس مقاصدي للفقه.

لقد تحرك النسق المقاصدي الأخلاقي في بواكيره الأولى من خلال ما كتب في إبطال الحيل، وإدانة البدعة، وهى مرحلة تجاوز فيها المتصوفة البناء الجزئي من خلال النوازل إلى كليات حاكمة عبر عنها "الحكيم الترمذي"، و"المحاسبي" وغيرهما من متصوفة الإسلام الأوائل، وهي حركة مقاصدية نظلم "الشاطبي" وتراثه المقاصدي إذا لم نقرأه في سياقها. إن الجزء الأول من كتابه "الموافقات" هو مقدمة في المنهج لتأسيس المحور المقاصدي الذي يتعلق بالتشريع أو العمل، ومنذ البداية يبدو "الشاطبي" وقد وضع الخطوط الرئيسية لكتابه - القواعد والمنهج والمادة العلمية - قبل أن يبدأ في التأليف ؛ فالإحالات المنهجية في الجزء الأول إلى ما سيقوله حسب تخطيطه في الجزء الثاني، أدلة دامغة على تخطيط متكامل لا يتوقف فحسب عند كتاب "الموافقات"، بل إنه مشروع متكامل قدر له أن يتوقف قبل أن يتم كتاب "الاعتصام".

ولم يحظ هذا البعد المقاصدي الأخلاقي بالرصد والعناية بعد "الشاطبي"، حتى اكتشفه "محمد عبد الله دراز"، ليس من خلال محاضراته التي لم تكتمل في مؤلفه "الميزان بين السنة والبدعة" - الصادر في ثلاثينيات القرن الفائت - وإنما في عمله الرئيسي المتمثل في أطروحته للدكتوراه عن دستور "الأخلاق في القرآن الكريم ". وهو يلخص ذلك بقوله "إن من يعتمد على أنواره الخاصة، كيما يوفق بين نيته وأهداف التشريع الإلهي، يظل دائما دون المثل الأعلى الكامل، مهما يكن نزيها في غرضه، ومهما سما هدفه[1]".

---

(١) نلاحظ أن الفكرة ذاتها ترددت عند الدكتور عبد الرحمن تاج، في شرحه لحديث إنما الأعمال بالنيات، وعند الدكتور "طه عبد الرحمن" في دراساته المقاصدية وبخاصة بعد نقده الرصين "للجابري".

وكم كان "طه عبد الرحمن" دقيقا في سياق نقده لرؤية "عابد الجابري" في مشروعه نقد العقل العربي عندما قال في كتابه تجديد المنهج وتقويم التراث" "لو أن "الجابري" أسند للأخلاق مكانتها عند "الشاطبي"، وللأخلاقيين مكانتهم في علم المقاصد، لتبصر بحقيقتين غابتا عنه كلية، بل وعن أغلب فقهاء المقاصد من المحدثين:

أولاهما، أن الأصل في القول بالمقاصد لا يرجع إلى الأصوليين ولا إلى المتكلمين ولا إلى الفلاسفة.... بل ليس القائلون بالمقاصد إلا رجال التصوف وأرباب القلوب، وقد اهتدوا إليها بسبب نظرهم في العجائب الكونية في أنفسهم وفي الأفاق من حولهم، إذ كل ما خلق الله من فعل أو صفة أو ذات إلا وتحته في تقديرهم حكمة جلية أو سر خفي يكون في طلب كشفهما ومعرفتهما مزيد من التقرب إلى الله جل جلاله، ونجد في كتب "الغزالي"، لاسيما "إحياء علوم الدين"، ورسالته "الحكمة في مخلوقات الله عز وجل"، ما يقوم دليلا قاطعا على ما نقول، أما كلامه عن المقاصد في "المستصفى"، ومن قبله كلام "الجويني" عنها في "البرهان"، فليس إلا ثمرة هذا الضرب من الاعتبار بهذه العجائب الكونية الذي رسخه رجال الأخلاق في النفوس، بل نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول بأنه ينبغي أن نبحث عن أصول نظرية المقاصد عند من شربوا في قلوبهم هذا الضرب من الاعتبار قبل "الغزالي"، وأثروا فيه بطريق مباشر أو غير مباشر، ونخص بالذكر منهم "الراغب الأصفهاني" و"الحكيم الترمذي" الذي نعده أقرب من غيره إلى أن يكون مؤسس علم المقاصد، فقد لقب بالحكيم، وما ذاك إلا لاستغراقه في الاعتبار، وقد ألف كتبا تكفي عناوينها للدلالة على معرفة هذا الأخلاقي بخصائص النوعين من التعليل، مع تفضيله التعليل المقاصدي(١)..

الثانية : أن الأصل عند "الشاطبي" ليس هو البرهان وإنما العرفان، فقد أقر إقرارا بأن التشريع كله ليس إلا بيان مكارم الأخلاق، وأن العمل بهذه المكارم هو الذي غلب على الفقه، وأن النظر في طرق تعدية هذه المكارم هو الذي غلب على أصول الفقه، علما بأن التلازم قائم بين الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي ".... إن علم المقاصد اشتمل على نظريات ثلاث : نظرية المقصودات وهي المضامين الدلالية، ونظرية القصود وهي المضامين الشعورية، ونظرية المقاصد وهي المضامين القيمية، إن لكل من هذه المضامين وصفين أخلاقيين : فالمقصود مضمون معنوي أو فطري، والمقصد مضمون إرادي

---

(١) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المغرب المركز الثقافي العربي. ط٢، ص١٢١-١٢٣.

أو تجددي، والمقصد مضمون حكَمي - بكسر الحاء - أو مصلحي... إن علم الأخلاق يقوم بشرط الإفادة الشاملة لعلم أصول الفقه، اكتمالا وكمالا، حيث إن الحكم الشرعي باعتبار المقصود يقضي بأوفق وأرسخ القواعد الأخلاقية، وباعتبار القصد يقضي بأسبق وأدق الشرائط الأخلاقية، وباعتبار المقصد يقضي بأقوم وأسمى القيم الأخلاقية ،..... وبناء على هذه النتائج نفرغ من إبطال الادعاءين التجزيئيين في دائرة الأصول، وهما إدعاء حصر الأخلاق في نطاق ضيق من الفقه الذي أفضى إليه التقسيم الثلاثي للمصالح، وادعاء إسقاط الأخلاق من الفقه الذي أدى إليها القول ببرهانية المشروع الأصولي للشاطبي".

وهنا تصبح الأخلاق أكثر من معرفة بالواجب " إنها سنة كونية في "الوعي المقاصدي"، وهو ما عبر عنه "عبد الله دراز" منذ أكثر من سبعين عاما في أطروحته "دستور الأخلاق في القرآن الكريم" بقوله إن "سلطة الواجب بالنسبة لشهواتنا يجب أن تكون مطلقة غير مشروطة، وليس أمامنا إلا أن نذعن لها طوعا أو كرها، وذلكم هو شعار المؤمنين الثابت أمام الأوامر المختلفة لله ورسوله "سمعنا وأطعنا"... بيد أنه لا يكفي أن يكون الهدف الذي يتوخاه المرء من بين المباح في ذاته، بل يجب أيضا... أن يكون العمل الذي يستهدفه من شأنه أن يستخدم أخلاقيا كوسيلة لبلوغ هذه الغاية، وهنا تتدخل فكرة "الغائية" بكل تعقيداتها، فإن أهدافنا من هذا العمل أو ذاك لن تقوم في ذاتها فحسب، بل باعتبار اتفاقها مع أهداف الشرع من هذه الأعمال.

وهو توجه يتقدم فيه العرفان على البرهان(١) لأن أي جهد عقلي – كما يقول بحق د. "عبد الله دراز" (٢) – لا يستطيع مطلقا أن يطمئن إلى قدرته على أن يكشف "حِكَم" الله في هذا النظام أو ذاك، وأن يحيط بها علما،.... وإذن فلا شيء من هذه الأهداف التي تتجه إليها جهودنا سوف يكون مساويا في القدر أو الرفعة لما يقوم برضا العقل الإلهي، وهو رضا لا ينال كاملا إلا حينما نريد ما يريد ذلكم العقل وبسبب العلل المعروفة، والمجهولة التي يمكن أن يدركها، وهنا نقطة الذروة التي تحكم كل القيم، والتي لا يوجد فوقها أي هدف ممكن لأكمل النوايا ".

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ص ٥٢١.

(٢) المرجع السابق ص ٥١٢، وانظر فيه تطبيقا لهذه الأفكار على فقه المذاهب الإسلامية : الأحناف والمالكية والشافعية والظاهرية من ص٥٢٨ إلى ص٥٨٠.

إن هذه الوحدة الصارمة في المبدأ الأخلاقي لا تخل "بالمرونة الخلاقة" في الصعيد الاجتماعي، بل ربما كانت هي السياج الأوحد لصيانتها من إمكان التمرد الإنساني". إن أفظع طريقة لتخريب أية شريعة - كما يقول "محمد عبد الله دراز" - لا تتمثل في أن تواجهها مقاومة شرسة، أو يغفل العمل بها، فقد يكون هذا طريقة أخرى لاحترام قداستها، بألا تدنس طهارتها النظرية، وبحصر العمل بها في أكثر الأيدي نزاهة، وهو فضلا عن ذلك يتركها للزمن، ليبرهن على احكامها، عندما يسمح بتطبيقها.

ولكن أسوأ المواقف وأضرها بشريعة ما، هو أن نتظاهر في مواجهتها بمظهر الورع، محترمين حروفها بكل عناية، وإن كنا نتفق على تغيير هدفها، فنجعلها ظالمة مقيتة، بعد أن كانت محسنة ذات فضل على الناس"(١).

الثاني: مستوى النص التشريعي :

إن هذه القراءة الغائية للمقاصد عند "عبد الله دراز"، و"طه عبد الرحمن"- وقد حاولت الاقتراب منهما دون الدخول في التفاصيل - تدخل بنا إلى المستوى الثاني الذي تحركت فيه المقاصد لتصبح واسطة العقد في منظومة التشريع، وهو ما سأتتبعه في محاولتين معاصرتين:

١- محاولة أحمد الريسوني :

وفيها نرى الانفتاح المقاصدي قد بلغ مداه، وعاد به الدكتور أحمد الريسوني إلى سيرته الأولى في القرنين الأول والثاني من هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابه الموجز الدقيق "الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية". إنه مقال في المنهج، ينطلق من رفض عزل التشريع في ركن الحياة العامة، "ولاشك - كما يقول الدكتور الريسوني - أن هذا التضييق وهذا القصر، لا أساس له، ولا تحتمله أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها التشريعية التي لا تعرف التفريق بين عبادات وجنايات وآداب ومعاملات، ولا بين أحوال شخصية وأخرى غير شخصية...، أما في الشريعة والتشريع الإسلامي : فإن الصلاة تشريع، والتيمم تشريع، وقطع يد السارق تشريع، وتحريم الربا تشريع، والطواف بالبيت تشريع، وعدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها تشريع، والشورى تشريع، وإلقاء السلام ورده تشريع، وإيتاء

---

(١) عبد الله دراز، المرجع السابق، ص ٥٤٧.

وفي هذا السياق ندعو إلى دراسة تحليلية لأطروحات "عبد الله دراز"، و"طه عبد الرحمن"، في كل كتبه وأبحاثه لأنها إنجاز مهم في الإنتاج المقاصدي.

ذي القربى تشريع، وتحريم الغيبة والنميمة تشريع، وبر الوالدين تشريع، والجهاد تشريع، وأحكام الزكاة تشريع، وأداب الأكل والشرب تشريع، وخصال الفطرة تشريع، والعدل والإحسان في كل شيء تشريع... وهكذا بلا فرق،.... إن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية - وكذا كلياتها وقواعدها - تسري في كافة المجالات والأبواب التشريعية، فمثلا نفي الحرج، وهو مقصد من مقاصد الشريعة، وقاعدة كبرى في قواعدها التشريعية - هذا الأصل والمقصد يمتد سريانه إلى كافة أبواب الشريعة وكافة فروعها ومختلف أحكامها وأدابها العامة والخاصة، بل ويمتد حتى إلى المجال العقدي؛ فنجد مثلا - "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان"النحل ١٠٦"، حيث يجوز دفع الضرر الفادح عن النفس بالخروج الظاهري عن مقتضى الإيمان، فهذا جزء من قاعدة نفي الحرج[١]، بل إن هذه التوسعة ليست مجرد امتداد في المفهوم، إنه عودة إلى الأصل، وتواصل مع القيمة الأخلاقية الكبرى، "فالتشريع في الإسلام - بكل مجالاته وكافة أحكامه - ذو وظيفة تعبدية وتربوية أولا، ثم بعد ذلك - أو بجانب ذلك - تأتي وظيفته القانونية والاجتماعية والسياسية، فوظيفة فض المنازعات، وتحديد الواجبات، وحفظ الأمن والنظام، ليست هي كل ما يرمي إليه التشريع الإسلامي حتى في هذه المجالات بالذات، بل هو أساسا ودائما يربي ويرقي، ويهذب ويؤدب، ويخاطب الإيمان والوجدان، ويرمي إلى تزكية الإنسان"[٢]. وهذه الكليات الأساسية ليست منهجا "لتفهيم" الشرع فحسب حتى نصل إلى أغوار أعماقه، ولكنه أيضا المنهج الأدق "لتعميم" الحكم الشرعي الذي لا تخلو منه واقعة أو نازلة، عن طريق الاستدلال بالكليات"، وبه "يتسع باب النظر والاجتهاد ويتحرر من التكلف والتعسف، ومن التشبيهات الملتوية والأقيسة المضنية".

وهذا ينطبق على كل القضايا والأحوال الجديدة، المختلفة اختلافا جوهريا عن الأحوال والقضايا القديمة، التي جاءت فيها نصوص خاصة، أو اجتهادات فقهية ظرفية ؛ فنقل هذه النصوص والاجتهادات من مناطاتها ومواضعها الحقيقية، وتنزيلها وإعمالها في مواضع ومناطات وأحوال مختلفة في صفاتها وحقيقتها، إنما هو تعسف واعتداء على النصوص وتلك الاجتهادات، مثلما هو تعسف واعتداء على الناس ومصالحهم. ويغنينا عن هذا التعسف اللجوء إلى رحاب الكليات والصيغ الشرعية العامة، التي ما وضعت على الكلية والعموم، إلا لتسعف الناس بهديها وحكمها العام، الذي يستوعب ما لا يحصى ولا ينتهي من الحالات الجزئية

---

(١) أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الرباط ٢٠٠٧، ص١٦-١٧.

(٢) المرجع السابق ص١٨.

المتجددة، كما يمكننا، بنفس الدرجة من الحجية، الاحتكام إلى الكليات الاستقرائية المبنية على مجمل الأحكام التفصيلية ".

إن منهج الدكتور "الريسوني" هو عودة إلى الأصل كما قلت، يتأكد ذلك بما نقله عن "شهاب الدين الزنجاني" في "تخريج الفروع على الأصول" وفيه إجازة "الشافعي" التمسك بالمصالح المستندة إلى كليات الشرع ولو لم تشهد لها أدلة جزئية خاصة، قال "واحتج – أي الشافعي – في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي نقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي باللامتناهي، فلابد إذا من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي، وإن لم يستند إلى أصل جزئي[(١)].

إن أهمية متن "الريسوني" ليست في عمق استيعابه "للكليات" في القرآن الكريم فحسب، بل في دعوته إلى أن تأخذ "الكليات" مكانتها وحجمها وحجيتها باعتبارها المقدمة والأساس لكل علوم الشريعة. وهذا في مجال المنهج المقاصدي إنجاز كبير[(٢)].

٢- محاولة جاسر عودة :

وهذا إنجاز أخر يستحق الإشادة، قدمه صاحبه أطروحة دكتوراه إلى جامعة ويلز بالمملكة المتحدة تحت عنوان "مقاصد الشريعة، فلسفة التشريع الإسلامي رؤية منظومية ".

"وفلسفة المنظومات" منتج جديد في الفلسفة الغربية المعاصرة، ينتقد الحداثة في منطقها التجزيئي القائم على الثنائيات وفي ادعائها الحصول إلى "حقيقة" الطبيعة والإنسان عن طريق المنهج العلمي، وبه ينتقد "ما بعد الحداثة" في منطقها المتناقض التفكيكي الذي يريد أن يفرغ الثوابت من محتواها، وفي رفضها وإنكارها لوجود "الحقيقة" بل لوجود الله والإنسان"

"وفلسفة المنظومات تطرح منطقا متعدد الأبعاد لا يؤمن بالثنائيات الحتمية من جانب، ولا بالتفكيك من جانب آخر، وتقدم الغائية بديلا عن منطق السببية الذي يتجلى في المنهج العلمي الحداثي، وأيضا بديلا عن "اللا منطق" المابعد حداثي، فالكون في المدخل المنظومي هو منظومة كبيرة في ذهن الإنسان تتكامل وتتسق أجزاؤها المادية، بل والمجتمعية والمعنوية،

---

(١) الريسوني، المرجع السابق، ص١١٨ – ١١٩.

(٢) وقد طبقه تطبيقا رائعا في كتابه "الشورى في الشريعة الإسلامية".

وتسرى عليها نفس القوانين - السنن الإلهية - وبالتالي فالمنظومة الكبرى وكل المنظومات الجزئية حية بانفتاحها على الواقع الخارجي وبتفاعلها معه من أجل تحقيق الغايات الكلية والجزئية التي صمم الكون من أجلها. فالفعل مستحيل دون سبب ومستحيل دون غاية، إن فلسفة المنظومات عند "جاسر عودة" ليست بديلا عن علم أصول الفقه التقليدي، ولكنها محاولة لتجديده من خلال الربط العضوي بين فلسفة المنظومات ومنهجية المقاصد بهدف الانتقال من التجزيئية إلى الكلية، ومن الظاهرية إلى الأخلاقية، ومن أحادية النظرة إلى تعددية الأبعاد، ومن التفكيك إلى إعادة الصياغة أو التجديد، ومن السببية إلى الغائية، ومن اعتبار العرف إلى التطور مع تطور رؤية العالم"، إنه محاولة جادة لتفعيل المقاصد في ضوء المنظومة الكلية وهو ما أقدمت عليه كثير من اتجاهات فلسفة القانون المعاصرة في الغرب.

إن أطروحة "جاسر عودة" تبدو جديدة أمام العقل المقاصدي، وتفتح أمامه آفاق الكون كله مجالا لحركته، وميدانا فسيحا لبناء علاقة بين الإنسان والعالم تستعيد فيه المقاصد اعتبارها ليس في النسق الفقهي فحسب، وإنما في حركة الواقع الكلية.

وهذه الأطروحة - على جدتها - تفرض أسئلة ظلت في البناء المقترح بلا أجوبة، يأتي في مقدمتها سؤال نظنه حاسما وهو: هل يمكن- إسلاميا - القبول بفلسفة تعتبر الحقيقة الكونية لا وجود لها إلا في ذهن الإنسان ؟

نعم يمكن الاستفادة من "فلسفة المنظومات" في فهم الواقع، وسوف يكون فهما أكثر عمقا لأنه يقدم الكل على الجزء، ولا يرتبط "بالسبب" الساكن بعيدا عن "الغاية" المتحركة، ولكن الميدان الأصيل للمقاصد "تنزيل النص" والوقوف عليه، وليس "النزول إلى الواقعة" والتوقف عندها.

ومن هنا يصبح تنحية العرف(١) والعادة والعمل من اعتبار المقاصد لصالح الفلسفة المنظومية تغريبا لنظرية المقاصد بعيدا عن عالمها الأصولي، دون أن "يؤسلم" فلسفة المنظومات في نسق الكليات الإسلامي.

ولعل القراءة السياسية للمقاصد - والتي قدمها "حامد ربيع"، و"على أومليل"، وحاول التأصيل لها "سيف الدين عبد الفتاح" و"نصر عارف"، وتجد أصولها الأولى في فتاوى

---

(١) لمعرفة ديناميكية العرف، يمكن مراجعة كتاب مهم في الفقه الإباضي، ابن بركة : التعارف ، وزارة الإرشاد القومي، عُمان، ١٩٨٤.

الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب، كما تجد تقعيدا لها وضـــع "الجـويني" لبناتــه الأولـــى، واستقرت في البناء الفقهي عند "الماوردي" و"الغزالي"، و"القرافي"، و"ابن خلدون"، و"الشاطبي" و"ابن الأزرق"، وأصبحت قاسما مشتركا في أعمال رواد النهضة في القرون الثلاثة الأخيـــرة – ربما كانت هذه القراءة إفادة عملية بفلسفة المنظومات بعد تحويرها مقاصديا، وهو ما يمكن التدليل عليه بقراءة "نصر عارف" لأعمال المفكر الفلسطيني "خالد الحسن"، وبالتحديـــد مـــن خلال كتابه "إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي"، ويكفي الإشـــارة إلـــى رؤية خالد الحسن– كما يعرضها "نصر عارف" – من إشـــكالية الأصـــالة والمعاصـــرة، أو التراث والحداثة، "والتي تقوم على محاور ثلاثة هي :

١- رفض الثنائية بينهما واعتبار أن الكيان الحضاري العربي هو أصيل ومعاصر في الوقت نفسه، مع اختلاف نسبة وجودهما، ومن ثم فلا يمكن مناقشتهما على أنهمـــا نقيـــضان متعارضان لابد من الاختيار بينهما.

٢- لابد من وجود منهج للتعامل مع التراث يقوم على اعتبار أن كليـــات ومقاصـــد الشريعة هي المحدد لما نأخذ ولما ندع من هذا التراث، والذي هو إنتاج بـــشرى فـــي إطـــار النسق المعرفي الإسلامي القائم على الكتاب والسنة، ومن هنا فإن فيه ما هو محدود بمشكلات زمانه ومكانه، وفيه أيضا ما هو متجاوز خصوصية الزمان والمكان.

٣- لابد من تأسيس منهجية للتعامل مع الفكر الغربـــي تقـــوم علـــى إدراك طبيعـــة الاختلاف بين الحضارات والمجتمعات، وتنطلق هذه المنهجية من تحديد مـــن نحـــن، ومـــاذا نملك، ولماذا ننقل عن الآخر.

ويطرح "خالد الحسن" فكرة مهمة حين يقول "أما عملية تفاعل الحضارات العالميـــة، فإنه يتم بالإخصاب الذاتي لكل حضارة من خلال احتكاكها بغيرها، ولا يتم بالانـــسلاخ عـــن الذات وفرض شيء من الخارج بعملية تقليدية فوقية" (١).

إن فلسفة المنظومات هنا تصبح جزءا من التأسيس المقاصدي وليس العكس. "إن بناء

---

(١) نصر عارف : فلسطين والمشروع النهضوي العربي : قراءة في أفكار خالد الحسن، مجلة الدراســـات الفلسطينية، عدد ٤٢، سنة ٢٠٠٠، ص ٩٩ – ١٠٠ والمراجع المشار إليها، كما يحسن مراجعة كتـــاب "خالد الحسن" "إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربـــي" تـــونس، دار البـــراق، ط٢، ١٩٩٠.

العقل المقاصدي الغائي – كما يقول عمر عبيد حسنة. ينعكس عطاؤه على جميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، ويحقق الانسجام بين قوانين الكون ونواميس الطبيعة وسنن الله في الأنفس، وامتلاك القدرة للتعرف على الأسباب الموصلة إلى النتائج، وإمكانية المداخلة والتسخير المطلوب شرعا " [1]، وهذا يدخلنا إلى المستوى الثالث.

٣- مستوى الفعل المقاصدي :

هناك صلة عضوية بين الإصلاح والفعل المقاصدي. ان تنزيل الحكم الشرعي على الواقع لم يكن عملية ميكانيكية، إنها في كل الأحوال انتقال من التجريد إلى التقصيد، واعتقد أن هذه مسلمة في تاريخ العقل الفقهي في القديم والحديث، إن كتابة التاريخ المقاصدي لن يسلم من الفجوات بل لن يكون صحيحا إلا بأمرين:

١- تجاوز الفقه الساكن في المتون، حتى الموسوعي منها، إلى مجاميع الفتاوى باعتبارها الفقه المتحرك، لأن ملكة الفقيه والقاضي والمفتي لا تعرف إلا من حركة المقاصد في منهجه، ومن أسف فإن أبحاثا تاريخية غربية وعربية استفادت كثير من ثراء المجموعات الخاصة بالفتوى، وهو ما لم يلق عناية من الباحثين في الفقه الإسلامي[2].

لقد استطاع "الهادي إدريس"[3]، في أطروحته عن "الدولة الصنهاجية" أن يقدم تاريخا للمؤسسات والحياة العامة يعتمد على الفتاوى وكان عمله جديدا وعميقا ولافتا للنظر.

٢- التعامل مع المقاصد بعيدا عن ظن الانفلات من النص، أو أنها تضفي الشرعية وتجسر الفجوة بين حكم واقعي تم اختياره، ونص شرعي ضاق الواقع عن احتماله، إن النص الذي يتم تحديد حركته بفعل المقاصد ليس إلا نصًا انعدم محله في ظن المجتهد، ولكن خطابه يظل في مركزيته وديمومته، إن الفعل المقاصدي لا يعترف بالحلول الجاهزة لكل نازلة، ولكنه يقول إن لكل نازلة حكمها. إنه ليس "افتراضا" يستطلع ما ينبغي أن يكون، ولكنه حَكَم في التعارض الظاهري بين أوامر الشرع، وعناصر الواقعة.

---

(١) عمر عبيد حسنة : مقالات في التفكير المقصدي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩، ص٢٠ – ٢١، وهنا أحب الإشارة إلى أهمية مناقشة أطروحات د. جمال عطية، ود. قطب سانو، د. سيف عبد الفتاح على مستوى النظرية، وأطروحات د.يوسف القرضاوي، ود. عبد الله بن بيه، ود. عبد الوهاب أبو سليمان في مجالات التطبيق العلمي، وهو جهد يستدعيه المقام، لولا ضرورة عدم الإسهاب في المقدمة.

(٢) محمد المختار ولد السعد : الفتاوى والتاريخ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

(٣) الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية، جـ١، ٢، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٩٢، وبخاصة الجزء الثاني عن المؤسسات والحياة العامة.

إن الفقه الإسلامي كله من المنظور المقاصدي تفاعل مع قانون التحدي والاستجابة، وكان الانتقال من استنباط فقهي إلى غيره من الفقيه الواحد أمرا مقبولا، لأن المقاصد قد تحركت، والحالات قد تغيرت، وحسبي مثالاً واحدًا، تحت عنوان : ما جاء في الجهاد مع ولاة السوء، نقل "محمد بن عبد الله بن أبي زمنين" في كتابه "قدوة الغازي" (روى سحنون عن ابن القاسم) انه قال: "بلغني أن "مالكا" كان يكره جهاد الروم مع هؤلاء الولاة، فلما كان زمان "مرُعش" وصنعت الروم ما صنعت رجع عن قوله - أي مالك- وقال: "لا بأس بالجهاد معهم، وأنه لو ترك الجهاد معهم لكان ضررا على أهل الإسلام ".

قال "ابن حبيب" "سمعت أهل العلم يقولون، لا بأس من الجهاد مع الولاة وإن لم يضعوا الخمس موضعه، وإن لم يوفوا بعهد إن عاهدوا، وإن عملوا ما عملوا، ولو جاز للناس ترك الغزو معهم لسوء حالهم لاستذل الإسلام وتخرمت أطرافه، واستبيح حريمه، ولعلا الشرك وأهله".

وهذا الفعل المقاصدي الذي جسد اعتبار المآلات، ظل محكوما بتعالي القيمة الأخلاقية في الإسلام". قيل لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أدركوا ما أدركوا من الظلم، أنغزو مع هؤلاء وهم يفعلون ما يفعلون، فكلهم قال "اغز على سهمك من الإسلام، فإن غلوا لا تغلل، وإن خانوا فلا تخن، وإن أفسدوا فلا تفسد، وإن عصوا فلا تعص، قاتل على حظك من الآخرة، ودعهم يقاتلوا على حظهم من الدنيا، وإياك وأذى المؤمنين".(١)

إن الحلول الجزئية لم تكن مجرد "توليد" من نص، بل إنها "تجديد" على ضوء الوقائع في فهم النص. وقد سرى ذلك "التقصيد" في بنية الفقه الإسلامي في عصوره المختلفة. وحسبي رصد معالمه باعتباره محور الاجتهاد والتجديد في القرون الثلاثة الأخيرة، وهي مساحة تعرض تاريخها للتشويه، وتعرض أعلامها "للأدلجة" حسب توجهات الدارسين، وتباين انتماءاتهم. إن حضور المقاصد في حلبة الصراع الاجتماعي كان طاغيا، ولم يكن حضورها للخروج على الشريعة بتأويل، كما يظن مؤرخو الفكر من العلمانيين، فكلامهم مجرد أقاويل عارية من الدليل. إن حضور المقاصد في قلب حركات الإصلاح والتجديد، هو منهج دعوات الإصلاح الحديثة، إنها لم تكن مجرد "تنظير"، إنها تغيير لواقع، وبناء لمؤسسات، لقد تحركت المقاصد عند "الطهطاوي" لتأسيس الشرعية لإصلاحات "محمد على" في كل المجالات، وليس

---

(١) محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، قدوة الغازي، دراسة وتحقيق عائشة السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٩، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

لسلطته، وكانت عينه على "توصيف" المؤسسة إسلاميًا من أجل الوصول إلى "توظيف" اجتماعي يصعب إدراك مرجعيته الدينية دون الاحتكام إلى المقاصد. وإذا كان "الطهطاوي" – ومن جاءوا بعده من أصحاب الرحلة نحو الغرب – قد امتدحوا التقدم الذي رأوه، فإن ذلك من باب العدل في النظرة قبل الإعجاب بالفكرة، لأن أغلب المصلحين الرحالة وإن "سلّموا" "بالسبق الغربي" إلا أنهم لم يستسلموا لفساده الداخلي، ولم يرهنوا فوزهم في "سباق النهضة" بجعل أنفسهم صورة ضوئية منه تعلق على جدران الوطن. ولعلّ هذا الفعل المقاصدي، هو ما اكتشفه علي "أومليل" "في الإصلاحية العربية" عندما رأى "أن حركة الإصلاح الديني في أوروبا ارتبطت بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية معينة. صحيح أن حركة الإصلاح هذه أوقدت نزاعات وحروبا بين دول وتدخلات أجنبية لنصرة هذا المذهب أو ذاك، إلا أن النزاع كان أساسا بين قوى اجتماعية داخلية انعكس – في مستوى الرمز – في تباين تصورها لما هو مقدس...، أما بالنسبة للعالم الإسلامي منذ وقوعه تحت هيمنة الغرب الحديث فنحن نجد وضعا مغايرا تماما، نحن هنا أمام مجتمعات واقعة تحت الضغط الأجنبي، ومقاومته تتخذ شعارا لها إنقاذ الهوية الجماعية، ويكون المطلوب من الدين هو أن يلعب دورا أساسيا في المقاومة وحفظ الهوية وهو دور مزدوج، فالدين يُلجأ له بدعوى أنه ضامن للهوية الجماعية، وهو من جهة ثانية يفرض نفسه كمعيار ينبغي أن يقاس به ما يضطر إليه المجتمع المهدد من تغيير وإصلاح.... وعليه فالدين في مثل هذا المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعماري سيعرف طريقا آخر للإصلاح غير الذي عرفته مثلا البلاد الأوروبية إبان حركة الإصلاح الديني، أي لن يمر إصلاح عبر مسلسل الانشقاق ثم الاعتراف بالاختلاف !!!

وفي هذا السياق احتلت المقاصد مكانة عليا في فكر الإصلاحيين.

ولكن لماذا مقاصد الشريعة بالذات – كما تساءل أومليل – بصدد المشكلات التي طرحها العصر الحديث على المسلمين ؟

ويجيب :

"أولا: لأنها عودة إلى القصد من التشريع، والانطلاق منه لتأويل النص الشرعي بناء على مقتضيات ظروف تغيرت، معنى ذلك عدم الوقوف عند حرفية النص، واستمرار تقييده بممارسة ماضية.

ثانيًا: أن "مقاصد الشريعة" تعطي مجالا أوسع لمجال "المعاملات" وتربطها "بالمصلحة".

وهذا تصوير – من "أومليل" – فيه دقة، لكنه أخطأ التفسير بقوله "سلم مفكرو المسلمين بأن كل سلطة تساعد الناس على "عمارة" الأرض فهي صالحة، وليس بالضرورة أن تتبع شريعة من الشرائع الدينية المعترف بها"(١).

إنه تفسير يمعن – عن عمد – في التجاوز، فتعمير الأرض عنوان قد يفيد صلاح السلطة في غير بلاد الإسلام، ولكن مشروعية السلطة في المجتمع الإسلامي أساسها اتباع الشريعة وتطبيقها لا الاستتباع لقانون آخر يعارضها أو ينزلها من قمة الهرم التشريعي .

إن "محمد عبده" وصداه الإصلاحي يتردد في الكتابات المشرقية والمغربية على السواء، جعل المقاصد منهجا لإصلاح العقل الفقهي في قاعة الدرس، وفي مسيرة المجتمع. لقد دعا إلى تطوير التعليم الأزهري والمدني: البرامج والعلوم والمصنفات، وانعكس إعجابه بالشاطبي على تلاميذه، فأدمج "محمد الخضري" كتاب "الموافقات" في كتابه "أصول الفقه"، أما أحمد أبو الفتح "في مختاراته الفتحية" فقد أشاد "بالشاطبي"، وأشار إلى تفرده المنهجي ولخص "مقدمات الموافقات" في مادته الأصولية من الكتاب. وقد نشر أخيرا شرح العلامة "محمد محمد المدني" لقواعد الشاطبي في مقدمة كتاب "الموافقات"، إضافة إلى دروسه الطلابية حول الكتاب، وهي دراسات بدأ نشرها مقالات في مجلة الفتح منذ عام ١٩٤٠. ولو انصرف الشيخ إلى استكمال ما كتب عن "الموافقات" وحولها لكان كتاباً مهما في مقاصد الشريعة.

وفي كتابه "الإسلام ماضيه وحاضره"(٢)، الصادر عام ١٩٢٤ دعا العلامة "عبد الباقي سرور" إلى استبدال "الموافقات" بكتب الأصول المعقدة التي تدرس في الأزهر الشريف، وقال: "في أصول الفقه وقواعد الشريعة كتاب جليل القدر عظيم الشأن هو كتاب الموافقات "للشاطبي" وهو أوسع كتاب اتسع صدره لبحث أصول الفقه وقواعد الشريعة من الوجهة النظرية والوجهة العملية، وهو أهم كتاب بينت فيه قواعد الشريعة بيانا لا غاية بعده لمستزيد ولا مطمع لطامع فلماذا يعرض عن دراسة هذا الكتاب في التخصص بالأزهر ويدرس "ابن الحاجب" مع أنه أولى بالتخصص وأولى أن يدرس هناك".

وجاءت مدرسة القضاء الشرعي، وهي أثر من توجيهات الأستاذ الإمام لتجعل من حكمة التشريع، والسياسة الشرعية، مواد دراسية، وأتاحت "لعبد الوهاب خلاف" في

---

(١) علي أومليل، الإصلاحية العربية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥، ص١١٢-١١٣.

(٢) ماضي الإسلام وحاضره، جـ٢، ص٥٩.

العشرينيات أن يؤلف كتابه الرائع في "السياسة الشرعية" عام ١٩٢٤! ليفتح بابا في دراسة المقاصد والمصالح لم يسبق إليه. وتشير عناوين الأطروحات والمؤلفات التي أصدرها أبناء مدرسة القضاء الشرعي خلال السنوات الخمس الأخيرة من عشرينات القرن الفائت إلى توفرهم على دراسة المقاصد. نشير فقط إلى عبد الفتاح عكاشة في كتابه "التعاليم الدينية في الهيئة الاجتماعية " والذي أصدره عام ١٩٢٨، والكتاب كله مقاصدي، إلا أن المؤلف أفرد حكمة التشريع وقصد الشارع من الأحكام بفصل كامل من ص ٥٧ - ١٠١. وعلى ضوء حكمة الزواج قدم المؤلف نفسه رسالته عن "تعدد الزوجات في الإسلام" إلى قسم التخصص في مدرسة القضاء الشرعي عام ١٩٢٧. إن مدرسة الأستاذ الإمام في مصر اتخذت وجهتها المقاصدية في كل من الأزهر، ودار العلوم، ومدرسة الحقوق، إضافة إلى مدرسة القضاء الشرعي، بل إنه في ١٩٠٥ أصدر الشيخ "طنطاوي جوهري" كتابًا عنوانه "نظام العالم والأمم أو الحكمة الإسلامية العليا" في مجلدين احتلت المقاصد فيه من منظورها التشريعي والسنني مساحة كبيرة في الجزأين الأول والثاني منه، والكتاب في جزأيه يزيد على الألف صفحة. ولم يكن الالتفات إلى المقاصد وجهة المدرسة المصرية فحسب، بل إنها القاسم المشترك لدى كل رجال الإصلاح ؛ فهذا "جمال الدين القاسمي" فقيه الشام يدعو في السانحة رقم (٢) من سوانحه إلى إنشاء "علم الأسرار والحكم التشريعية" وذلك في سنة ١٣٢٣ هـ يقول تحت عنوان "العقل والعبادة" ظهر لي أن قول بعض الفقهاء في كثير من الأحكام هو تعبدى لا يعقل معناه " وجزمهم بذلك في مواطن شتى، أنه غير صواب، لما فيه من الغفلة عن التمعن في سر التشريع، وجهل أسلوب التنزيل، حيث أنه يتبع كل حكم بسره وحكمته وبعبارة أوضح بعلته، وأقرب الحِكَم هو تقواه تعالى وذكراه، أي : فكأنه نوع ولون من أنواع العبادة وأقوالها، على أن قولهم ذلك، وتقليد المتأخر فيه المتقدم، فيه حجر على العقول والأفهام أن تنظر، وتتأمل، وتتفكر، وتتدبر، فهو مناف لقاعدة إعمال الفكر لاستنباط المعاني، المأمور به العلماء، فحق كل من أوتي ملكه"، وتنور لبه، أن يستخدم فكره لفهم الأسرار جهده، ويخلع رداء التقليد الأعمى، فيحيط من هذا العلم بما يقوى معه إيمانه، ويرسخ إيقانه.

ولو أن المتقدمين بذلوا عنايتهم بهذا العلم "علم الأسرار والحكم التشريعية"، وألفوا فيه ولو ورقات تدريس تلحق بالتعاليم المدونة، والأصول المدرسية لكان سعيا في خدمة للدين مهمة، فعلى النبيه ألا يكون أسير التقليد "، وقد استخدم القاسمي المقاصد في سوانح كثيرة، منها السانحة رقم ١٤ وعنوانها العبرة للمعنى، والسانحة رقم ١٥ وعنوانها سد الذرائع وغيرها.

وكتب في مؤلفه "إرشاد الخلق"، "والمتأخرون عيال على المتقدمين في جل علومهم، وما ذخروه من كنوزهم، وإنما التفاوت في إدراك القوى سلطانه الأصح برهانه، وفى الوقوف على مقاصد الشريعة، وأسرار التشريع"(١).

ويقول القاسمي "إن من محاسن الإسلام انطباق أصوله على نواميس العمران، ووفاء قواعده بحاجيات كل زمان ومكان، وابتناء أحكامه على جلب المصالح، ودرء المفاسد، وتميزه برفع الآصار والأغلال، وفتحه أبواب اليسر والتيسير، وسده مسالك الحرج والتعسير ".

ويقول أيضا في كتابه "دلائل التوحيد": الذي عليه المحققون أن جميع الأحكام المشروعة، أصولها وفروعها، كلياتها وجزئياتها معقولة المعنى، وأن حكمها وأسرارها إما مذكورة بالعبارة أو الإشارة، أو بالتنبيه على أمثالها، أو مطوية، إحالة إلى اقتضاء العقل السليم، أو الفطرة، أو رعاية المصلحة، وأن عدم العلم ليس علما بالعدم ".

وفى هذا الصدد ينبغي الإشارة إلى "حسين الجسر" وكتابه الكبير "الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية " والصادر في طبعته الأولى عام ١٨٨٨ وطبع مرة ثانية في مصر عام ١٩٠٤، والكتاب في صفحاته الأربعمائة دفاع عن الشريعة في مواجهة التقدم العلمي والإلحاد المادي، وقد استخدم فيه نظرية المقاصد وقرأ من خلالها مشكلات عصره في قضايا المرأة والربا وغيرها من المشكلات(٢).

و"حسين الجسر" كان مديرا للمدرسة السلطانية في بيروت عام ١٨٨٣ وكان الأستاذ الإمام محمد عبده من بين المدرسين في هذه المدرسة، ومن طلابها كان "شكيب أرسلان".

أما في المغرب العربي الذي شهد قبيل أواخر القرن التاسع عشر الطبعة الأولى من كتاب "الموافقات"، وعرفت "الزيتونة" المقاصد منهجا للأعلام من أبنائها، ومنهم "سالم بو حاجب" والشيخ "جعيط"، و"الطاهر بن عاشور" وغيرهم، فنصيبها من الفكر المقاصدي كبير. وقد قدم باحث مغربي عام ١٩٨٩ إلى كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية التابعة لجامعة محمد الخامس في الرباط هو "عبد اللطيف حسنى" أطروحة متميزة عنوانها "الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية" دراسة في تطور الأفكار السياسية ١٨٠٠ –

---

(١) ظافر القاسمي : جمال الدين القاسمي، مكتبة أطلس، دمشق، ط١، ١٩٦٥، ص٢٤٣، ٢٦٣، ٢٧٤.

(٢) راجع الرسالة الحميدية، ص ٨٦، ٨٧، ط١، المطبعة الحميدية المصرية عام ١٣٢٢هـ. ولولا التوسع في المقدمة لنقلت من الكتاب فصولا مقاصدية.

١٩١٢. وفيها رصد وتحليل بدت فيه المقاصد الشرعية متحكمة في إنتاج المفكرين، وفي تقنين الأحكام، ولقد بدا الإنتاج النظري السياسي بالمغرب خلال الحقبة المعنية بالدراسة، منتبها ومتفهما للفوارق القائمة بين كل من الشريعة الإسلامية والتصور الغربي للقانون، وعلى ضوء هذا الوعي نجد هذا الإنتاج يعلن تشبثه بالشريعة الإسلامية.

وتتبدى الاختلافات والفوارق واضحة بين النظام القانوني الإسلامي، والنظام القانوني الغربي، في ربط كل من التشريع بالأخلاق؛ فالقانون الغربي يوصف عادة بأنه قانون فرداني أناني، إنه يفصل في غالب الأحيان بين القاعدة القانونية والقواعد الأخلاقية بالرغم من التأثير المسيحي المحدود في بعض القواعد، في حين أنه في الشرع الإسلامي قد تم إحكام الروابط، بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية، بحيث يمكن أن نعثر في كل حكم على جانبين، جانب ديني، وجانب قضائي، كما أن التشريع الإسلامي كان قد جعل من رعاية المصالح الجماعية، أحد أهم مقاصده الشرعية، وقد تجسد ذلك في اعتماد المبادئ المتعلقة "بالمضارة"، وهذه المبادئ تمثل أمثلة للاتجاه العام الذي سار فيه التشريع الإسلامي في إقراره للأحكام"(١).

وهكذا كانت المقاصد حاضرة في الإنتاج المغربي والتشريعات المغربية قبل أكثر من قرن من صدور "مقاصد الشريعة ومكارمها" لعلال الفاسي". بل إن القراءة المتأنية لرسائل سليمان الحرائري وفتاويه والتي نشرها "أبو القاسم محمد كرو" في العدد الأول من سلسلة "رواد منسيون"، وأغلبها صادر في باريس في الفترة بين عامي ١٨٦٢ - ١٨٧٩ تفرض علينا مراجعة ما قيل حول بدايات التفكير المقاصدي الحديث ؛ "فالحرائري" في رسائله يستخدم المنهج المقاصدي وقواعده لاستنباط الحكم الشرعي. ففي رسالته "القول المحقق في تحريم البن المحرق" يتناول الموضوع من زاوية المقاصد مفرقا بين تناوله عند الحاجة وليس على سبيل المداومة، ويقول "الدواء لا يشرب دائما وإنما يستعمل عند الحاجة، قلت فعلى هذا إذا حل بالإنسان مرض وثبت أن البن المحرق ينفع لمرضه جاز له تناوله كالأفيون، وأما المداومة عليه فلا، لأنه يحصل منه ضرر وتنشأ عنه أضرار نص عليها الأطباء والفقهاء كما تقدم، لأن استعماله دواء أياما قليلة لا يؤثر فيه تأثيرا يضر بالبدن بخلاف المواظبة، والقاعدة تقديم درء المفاسد على جلب المصالح، فإذا تعارض مصلحة ومفسدة قدم دفع المفسدة لأن

---

(١) عبد اللطيف حسني: الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية، أفريقيا الشرق ١٩٩١، ص ١٢٦-١٢٨.

اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات" والرسالة حافلة بالتحليل الدقيق والاستعانة بكتب الفقه والقواعد في المذاهب المختلفة(١).

وفي السياق ذاته تأتي رسالته "أجوبة الحيارى عن قلنسوة النصارى"، وفتواه الصادرة في باريس ١٨٦١ في إباحة "زكاة النصارى" على أي صورة كانت وأكل لحومهم لرفع الحرج عن المسافرين إلى بلادهم وتسهيل معاملتهم "، وبهاتين الفتويين سبق "الحرائري" الشيخ "محمد عبده" الذي أفتى فيهما بالإباحة بعد "الحرائري" بحوالي نصف قرن. فيما سمي في تراث الشيخ الإمام بالفتوى "الترنسفالية".

هذا قليل من كثير، يحتاج إلى رصد ودراسة وتفسير يبدو فيه التأريخ للمقاصد حتى عند المحدثين والمعاصرين أمرا بالغ الصعوبة، لنرجع عن التعميم في دراسات سبقت، ونراجع الأخطاء في مؤلفات اشتهرت. لكن الذي لا شك فيه أن المقاصد هي "واسطة العقد" الذي يوحد التاريخ الفكري لكل حركات الإصلاح والتجديد في كل أقاليم الإسلام، إنها "الفكرة الجامعة" وآصرة الرحم التي تشد كل الأعلام إلى نسب تشتد الحاجة إلى الانتماء إليه، لا فرق بين "المتغرب المفتون" و"المتمرد الشاك"، "والمجدد المستمسك". لقد أصبحت المقاصد عند الجميع وكأنها "العواصم" من كل "القواصم" وهو ما يفسر "حضورها" العالي النبرة في وثائق التحرير، ومدونات التشريع، وساحات القضاء الذي درجت أحكام محاكمه العليا في الدستورية والنقض، على نقض الأحكام وعدم دستوريتها لأنها تنافي مقاصد الشريعة أو تخل بمقصد من مقاصد الشرع. بل أصبحت المقاصد حاضرة حتى في كلمات الثناء على الراحلين، يقول العلامة "مصطفى السباعي"(٢)- في مناسبة رحيل مفتي حمص الشيخ طاهر الأتاسي سنة ١٩٤٠- "هو المفتي الوحيد في بلاد الشام الذي يزن الأمور بميزان المصلحة العامة، ويطبقها على المقاصد الشرعية السامية، فإذا تحقق في مسألة من المسائل المعروضة عليه مسألة عامة تعود على العلم أو الدين أو الأمة، التمس لها الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، أو أقوال مشاهير العلماء، ضاربا صفحا عما هنالك من نصوص فقهية يحول الأخذ بظاهرها دون تحقيق المصلحة المرجوة... وقل أن تجد في المفتين المعاصرين من له هذه الروح وهذه القوة، وهذا التمكن في فهم دقائق الفقه الإسلامي ومقاصده.

---

(١) سليمان الحرائري، القول المحقق في البن المحرق، باريس، ١٨٦٢، ص٥، ٦.

(٢) ونشرها في مجلة الفتح، سنة ١٩٤٠.

إن الدليل المقاصدي يفتح أكثر من طريق نحو كتابة هذا التاريخ فهل يطول بنا الانتظار؟

وبعد، لقد اتصل الدليل بقرائه فلقي منهم ترحيبا لم نتهيأ له، وقلب بعض صفحاته أعلام كبار فكان منهم التشجيع والعون.

والشكر موصول **لمعالي الشيخ/ أحمد زكي يماني**، كلما لقيته أشعر في أعماقي أنه يشد على يدي، ويدعوني لإنجاز مشروع هو أول الساعين إليه.

والشكر موصول أيضا لأخي **الأستاذ الدكتور/ محمد سليم العوا**، فقد شاركته التفكير يوم كان الدليل حلما، وأعانني بعلمه وجهده عندما أصبح الدليل تكليفا ومهمة.

وقائمة الشكر تضم أعلاما هم أعضاء مجلس الخبراء بمركز دراسات المقاصد، ولهم في القلب مكانة عالية، وفى دنيا الناس رصيد مذخور وإنتاج مشهور.

أما أخي **الأستاذ الدكتور/ جاسر عودة**، فعونه مزدوج، جهد لدعم المادة العلمية للدليل، وجهاد من أجل أن يرى الدليل النور.

أما **الأستاذة الدكتورة / منى أحمد أبو زيد**- وكيل كلية الآداب بجامعة حلوان، فجهدها- حقا وصدقا - هو مشاركة بكل ما تحمل الكلمة من معنى.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ،،

أ.د. محمد كمال الدين إمام

أولاً : الكتب التراثية

البدع والنهي عنها

الإمام أبو عبد الله محمد بن وضاح القرطبي (ت ٢٨٧هـ)

تحقيق: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي

منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

عدد الصفحات : ١٥١ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة التحقيق ونص كتاب البدع. يُعرِّف المحقق في المقدمة معنى البدعة، وأن أصل الكلمة من الاختراع، وهو الشيء الذي يحدث من غير أصل سبق، ولا مثال احتُذي، ولا أُلف مثله.

وقد غلب لفظ البدعة على الحدث المكروه في الدين متى أطلق هذا اللفظ. وقال الشيخ شهاب الدين أبو شامة «هو ما لم يكن في عصر النبي ﷺ مما فعله أو أقر عليه أو علم مع قواعد شريعته الإذن فيه، وعدم النكير عليه».

والحوادث منقسمة إلى بدع مستحسنة وإلى بدع مستقبحة، وهناك كتابات في البدع، من أهم هذه المصنفات:

١- «الحوادث والبدع» لأبي بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الطرطوشي (ت ٤٧٤هـ).

٢- كتاب «الباعث على إنكار البدع والحوادث» لأبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل، المشهور بأبي شامة (ت ٦٦٥هـ).

٣- «الاعتصام» لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ).

٤- «الأمر بالاتباع، والنهي عن الابتداع» للسيوطي (ت ٩١١هـ).

أما عن مؤلف هذا الكتاب فهو الإمام أبو عبد الله محمد بن وضاح بن يزيع، مولى

عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الله بن مروان، وُلد سنة ١٩٩هـ بقرطبة، واختلف في سنة وفاته، والصواب أنه مات في سنة ٢٨٧هـ.

ويبدأ الكتاب بباب بعنوان «اتقاء البدع» ذكر فيه المؤلف عددًا من الأحاديث النبوية عن البدع.

ثم تناول المؤلف باب ما يكون بدعة، وذكر أقوالا منهم قول محمد بن سيرين الذي قال في الكلام عن القرآن أنه محدث. وقول آخر «إنما هلكت بنو إسرائيل حين قصوا» وأن القاص ينتظر مقت الله.

وذكر المؤلف أيضًا بعض البدع ما كان منها في مجال العبادات مثل ذكره أنه يكره اختصار السجود، ورفع الأيدي، والصوت في الدعاء.

وتحت عنوان «باب: كل محدثة بدعة». ذكر المؤلف عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن أفضل الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة» وأنه ﷺ قال في أخر موعظته «إياكم وكل بدعة، فإن كل بدعة ضلالة». وأن عبد الملك قال: كل محدثة بدعة.

كما ذكر حديث الرسول ﷺ يقول: «إن شر الأمور محدثاتها، ألا وإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار».

كما تناول المؤلف في باب إحداث البدع، وذكر عن النبي ﷺ أنه قال: «من أحدث حدثا، أو آوى محدثا فعليه لعن الله والملائكة والناس أجمعين» فقال عبد الرحمن بن عوف: يا رسول الله وما الإحداث فيها؟ قال: «أن يُقتل في غير حد، أو يسن سنة سوء لم تكن».

وعن باب تغير البدع ذكر المؤلف قولا عن قائل قال: «لأن أسمع بناحية المسجد بنار تحترق أحب إليّ من أن أسمع فيه ببدعة ليس لها مغير، وما أحدثت أمة في دينها بدعة إلا رفع الله عنهم بها سنة».

وأنه ﷺ كان يقول: «الأمر المفضع والحمل المضلع، والشر الذي لا ينقطع إظهار البدع».

وينهي المؤلف عن البدع، لأنه يذكر أن في كل بدعة ترك لسنة أفضل من البدع، ولذا يحرص على ذكر أحاديث النبي في هذا الشأن، ويضيف إليها أقوالا من الصحابة والتابعين، وتابعي التابعين تؤكد على رفضهم للبدعة.

ويذكر ما جاء في الآثار من البدع، فيذكر ما جاء في ليلة النصف من شعبان. وكراهية اجتماع الناس عشية عرفة. والنهي عن الجلوس مع أهل البدع وخلطتهم والمشي معهم.

ويطرح المؤلف في النهاية سؤالاً: هل لصاحب بدعة توبة؟

إبطال الحيل

الإمام عبيد الله بن بطة العكبري

تحقيق: زهير الشاويش

المكتب الإسلامي- بيروت- دمشق، ط٣، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م

عدد الصفحات : ٧١ صفحة

يُعرِّف المؤلف الحيلة بأن أصلها في شريعة الإسلام خديعة، والخديعة نفاق، والنفاق عند الله عز وجل أعظم من صراح الكفر. وأن المنافقين أظهروا- من قبل- قبول الأحكام الإسلامية، وألزموا أنفسهم التدين بها، حيلة بذلك، وخديعة لله عز وجل ولرسوله ﷺ ولعباده المؤمنين.

ويعلل المؤلف هذه الحيلة من الكفار أنها كانت لحقن دماءهم، وحفظ أموالهم، وأرادوا بذلك حفظ سرهم، وهذا باب من الحيلة.

ثم يعرض المؤلف الرخص التي منحها الله للمؤمنين برًا بكافة خلقه، وإرفاقا بهم، وهي رخص وضعها عند الحاجة إليها، وشدة الضرورة عند نزولها، فأباح الفطر في السفر، وقصر الصلاة، وفرض الحج بوجود الاستطاعة.

ويضرب المؤلف عدة أمثلة على استغلال هذه الرخص بالتحايل، مثال ذلك أن رجلا سافر لا يريد بسفره إلا الأكل والجماع نهارًا في شهر رمضان؛ حتى يقضي ذلك على مهل متقطعًا في قصير الأيام على مر الأوقات.

المثال الثاني: لو أن رجلا سافر لا يريد من سفره إلا أن يضع عن نفسه بعض صلاته، وكذلك لو وجب عليه الحج بوجوب الاستطاعة فوهب ماله لبعض ولده عند أوقات الحج.

وهذه أمثلة يُستخدم فيها التحايل باستخدام الرخص؛ للهروب من أداء الفرائض

والعبادات، وهي ما يرفضه ابن بطة. ويستشهد على ذلك بأقوال لله عز وجل، فقد حرم الحيلة والخديعة، وحرمها رسول الله ﷺ وأبطلها، وإن أعطاها صحة الحكم في ظاهرها.

وأن الرسول ﷺ حكم بما ظهر، وأبطل ذلك بما استتر، وهو أعدل الخلق، وأعلمهم، ولما علم أن في الناس من يكون ألطف حيلة في خصومته، وألحن من خصمه بحجته، وأن الحكم بما ظهر لا بما استتر.

ومن أوضح الأدلة في بطلان الحيلة في الأحكام نهي رسول الله ﷺ عنها، ولعنه فاعلها.

فالحيلة في الدين محرمة في الكتاب والسنة، فكل حكم عمل بالحيلة في طلاق أو خلع أو بيع أو شراء، فهو مردود مذموم عند العلماء الربانيين والفقهاء الربانيين، فالمحتال يدخل في دين الله ما ليس منه.

ويقدم المؤلف في هذا الكتاب بعض نماذج من الفتاوى التي عرضت عليه، واستخدم فيها الحيلة.

الفتوى الأولى: وهي رجل حلف بالطلاق ثلاثا أنه يقتل رجلاً مسلمًا بغير حق؛ لأجل خصومة جرت بينهما، وأنه استفتى بعض الفقهاء، فأمره أن يطالب زوجته بأن تختلع منه على عرض تعطيه من مالها، فإذا قبل الفدية خلعها بتطليقه لتسقط اليمين، ثم يعود في الوقت فيخطبها من وليها، ويتزوجها تزويجًا جديدًا، ويسقط عنه الوفاء بما حلف عليه.

وقد سُئل ابن بطة عن هذه الفتوى ومدى صحتها. فبدأ إجابته بذكر صفة الفقيه التي يجوز تقليده، واللجوء إليه عند المشكلات، والانقياد إلى طاعته عند نزول المعضلات وحلول الشبهات.

ويرى ابن بطة أن هذا الاسم- الفقيه- قد كثر المتسمون به من عامة الناس وكافتهم، وما ذاك إلا لأن البصائر قد عشيت، والأفهام قد صدئت، والناس يعولون على الاسم دون المعنى، وعلى المنظر دون الجوهر.

ولذلك قال علي بن أبي طالب- كرم الله وجهه- حين وصف المتجاسر على الفتوى بغير علم، سماه أشباه الناس علامًا، ولم يكن في العلم يومًا سالمًا.

ويُعرِّف ابن بطة معنى الفقه والفقيه لغة واصطلاحًا، فأما الفقيه في اللسان العربي

فمعناه الفهم، وهم صفوة الله من عباده، وأهل نوره في بلاده، اصطفاهم الله بعلم، واختاروهم لنفسه وعرفهم حقه، ودلهم على نفسه، فأقام بهم حجته، وجعلهم قوامين بالقسط؛ فطاعتهم على جميع الخلق واجبة، ومعصيتهم محرمة، من أطاعهم رشد ونجا، ومن خالفهم هلك وغوى. هم سراج العباد ومنار البلاد، وقوام الأمم، وينابيع الحكم في كل وقت وزمن.

إن علم الحيلة والمماكرة في دين الله، خديعة لمن يعلم خائنة الأعين، وما تخفي الصدور. ومن شرح الله صدره للإسلام، فقد تيقن علمًا، وعلم يقينًا أن هذه حيلة لإباحة ما حظره الله، وتوسعة ما ضيقه الله، وتحليل ما حرمه، ولفظ حق في ظاهره أريد به باطل في باطنه. وأن الحيلة على الله وفي دين الله لا تجوز، وأن فاعلها مخادع لله ولرسوله، وما يخادع إلا نفسه.

مصالح الأبدان والأنفس

أبو زيد البلخي (ت ٣٢٢هـ)

تقديم ودراسة: د مالك بدري و د. مصطفى عشوي

نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية- الرياض، ١٤٢٤هـ.

عدد الصفحات: ١٧٧ صفحة

يتكوّن الكتاب من تمهيد ومقدمة تاريخية وعرض ملخص كتاب مصالح الأبدان والأنفس.

يبدأ التمهيد بدراسة موجهة للمهتمين بالطب النفسي وعلم النفس، ولجمهور القراء باعتبار أن هذا الكتاب جزء من التراث العلمي العربي الإسلامي الذي جادت به قريحة عباقرة الفكر الإسلامي.

وهذا الكتاب ليس كتابًا عاديًا من كتب التراث التي عفا عليها الزمن، بل هو عمل رائد في وقته، وما يزال كذلك حتى في عصرنا هذا.

وقد فطن مؤلفه في القرن الثالث الهجري إلى أنه لم يسبق إلى دراسة مثل هذا الموضوع الذي ركز على تشابك الصحة النفسية بالصحة الجسمية على أساس تشابك البدن بالنفس. كما ركز في علاج اضطراب الجانب الانفعالي في الشخصية على استعمال الفكر والمعرفة إلى جانب تعديل السلوك.

وإذا تناول أبو زيد في دراسته الجانبين: البدني والنفسي؛ فقد ركز في المقالة الأولى من كتابه على الجانب البدني وكيفية تدبيره. بينما تناول في المقالة الثانية كيفية تدبير الصحة النفسية.

وهذا العمل الرائع لأحد العلماء والحكماء المسلمين الأفذاذ قد يعيد الثقة لنفوس بعض المسلمين، ويعينهم على ربط التراث الإسلامي بآخر مستجدات العلوم والمعارف في عصرنا، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية. وقد يشكل أيضًا جسرًا متينًا لربط العلوم الاجتماعية بالعلوم الشرعية على أسس منهجية يتكامل فيها فهم الواقع بفهم النصوص، وفهم النصوص بفهم الواقع.

ويشير المحققان إلى أن استعراض آراء البلخي في الأمراض النفسية وعلاجها سيوضح الدور الرائد للبلخي في فهم العلاقة بين النفس والجسم من جهة، أو تشابك الأبدان والأنفس ومصالحهما- بعبارة البلخي نفسه- وفي تشخيص الأمراض النفسية، وعلاجها علاجًا معرفيًا. سبق به رواد علم النفس السلوكي والمعرفي من جهة أخرى.

كما سيتبين بشكل واضح كيفية الاستفادة من هذا التراث في تشخيص الانفعالات السلبية وعلاجها، كالغضب، والجزع، والحزن، والاكتئاب، والوساوس القهرية بصفة عملية.

ويبدأ البلخي كتابه بالحديث عن النافع والضار، وأن الله قد خص الإنسان بقوة التمييز؛ ليعرف النافع فيجتلبه، والضار فيجتنبه؛ ليكون ذلك سببًا إلى صلاح معاشه ومعاده، وذريعة إلى إحراز خير عاجله وآجله. وآلته في اجتلاب المنافع، واجتناب مضار نفسه وبدنه. فبصلاحهما يتهيأ له بلوغ الواجب من ذلك. إذ ليس للإنسان سواهما وهما قسما كونه، وسببا وجوده في هذا العالم، فكذلك يحق على كل عاقل أن يعمل جده واجتهاده فيما يستديم به سلامتهما وصحتهما، ويدفع عنهما عوارض الأذى والآفات، وحوادث العلل والأسقام، وأن لا يفوت نفسه حظًا من العلم بالأشياء التي يوصل بمعرفتها واستعمالها إلى صلاحهما، وأن يجعل ذلك من أهم أموره إليه، وأولاها بأن يقتصر عنايته عليه.

وينتقل البلخي بعد ذلك ليبين أنه ألف كتابه «مصالح الأبدان والأنفس» وقسمه إلى مقالتين: إحداهما في «تدبير مصالح الأبدان»، والأخرى في «تدبير مصالح الأنفس». وقد قسم المقالة الأولى إلى أربعة عشر بابًا تتناول سبل تدبير المعيشة؛ كسبيل للوقاية من الأمراض، وحفظ صحة البدن، وهذا ما سماه البلخي «حفظ الصحة».

وقد خصص الباب الأول «في الإخبار عن مبلغ الحاجة إلى تعهد الأبدان، ومنفعة ذلك وعائدته» أي فائدته. والباب الثاني «في وصف أوائل الأشياء، وبدء طبيعة الإنسان وخلقته، وتركيب أعضائه»، ثم واصل الحديث في الأبواب التالية عن تدبير المساكن والمياه والأهوية، والملابس، والمطاعم والمشارب، والمشمومات، وتدبير النوم، وتدبير الباه، والاستحمام، وتدبير الحركاه الرياضية التي يحتاج إلى استعمالها في حفظ الصحة، وما يتبع الحركات الرياضية.

وأنهى البلخي المقالة الأولى ببيان واحد «في تدبير إعادة الصحة». يوضح فيه سبيل المداواة (العلاج) باختصار شديد، إذ أن الهدف من تأليف الكتاب هو عرض سبل الوقاية (حفظ الصحة) بدلاً من العلاج (إعادة الصحة).

أما المقالة الثانية فتتعلق بعوامل الصحة النفسية عمومًا، وبالاضطرابات النفسية الوحدانية وكيفية علاجها خصوصًا.

ويُعد هذا الكتاب حسب المعلومات التي ذكرها أول كتاب- في التراث الإسلام- يقيم علاقة بين «الصحة الجسمية» و«الصحة النفسية»، ويبين بصفة واضحة ومن خلال أمثلة عملية تشابك الأبدان والأنفس.

وأشار البلخي في مقالته الثانية إلى أن الإنسان مكون من بدن ونفس، وإلى أن الأعراض النفسانية مثل الغضب والغم والخوف والجزع، وما أشبهها ألزم للإنسان، وأكثر اعتراءً له من الأعراض البدنية.

وتعرض البلخي بعد ذلك مباشرة إلى قضية أساسية في علم النفس الحديث، وهي قضية الفروق الفردية في تحمل الأعراض النفسانية، لأن كل فرد يأخذ منها بحسب مزاجه وأصل تركيبه في القوة والضعف.

وأشار البلخي في بدء مقالته الثانية إلى شدة تأثير الأعراض النفسانية في الجسم، وعلاقة هذه الأعراض بالأعراض الجسمية.

وبالتالي فإن علاج الإنسان وفق هذا المنظور الذي يجمع بين تدبير البدن وتدبير النفس أمر جديد لم تجر عادة الأطباء بذكره، وإيقاعه في الكتب التي كانوا يؤلفونها في الطب ومصالح الأبدان، ومعالجات العلل العارضة لها. لذا فإن إضافة تدبير مصالح الأنفس إلى تدبير مصالح الأبدان صواب؛ بل هو مما تمس الحاجة إليه، ويعظم الانتفاع لاشتباك أسباب الأبدان بأسباب الأنفس.

وركز البلخي في تدبير مصالح الأنفس على حفظ صحتها عليها إذا وُجدت، وهذا يدخل في باب الوقاية. ولكي يتحقق هذا الحفظ فلابد من الاجتهاد في استدامة سكون قوى النفس، ويكون ذلك من وجهين:

١- أن تصان الأنفس عن الأعراض الخارجة التي يسمعها الإنسان أو يبصرها فتقلقه وتحرك غضبه أو خوفه.

٢- أن تصان النفس عن الأعراض الداخلية التي هي التفكير فيما يؤدي به إلى شيء يشغل قلبه.

ولتحقيق هذه الصيانة اقترح البلخي للمرء أن يتبع إحدى الطريقتين التاليتين:

- أن يشعر الإنسان قلبه وقت سلامة نفسه وسكون قواها ما أسست وجبلت عليه أحوال الدنيا من أن أحدًا لا يصل فيها على تحصيل رغبته وينال شهواته من غير أن يشوب كلاً من ذلك شائبة تنغص حياته وتكدرها، وينبغي أن يعود الإنسان نفسه عدم الضجر، وأن تكون لديه عادة التحمل.

وقد عدّ البلخي عملية «التعويد» هذه رياضة للأنفس مشابهة تمامًا لرياضة الأبدان في تمرينها على الحر والبرد.

- أن يعرف الإنسان بنية نفسه، ومبلغ احتمالها للأمور الملحة عليه؛ وذلك لاختلاف الناس في قوة تحملهم للخطوب؛ فإذا عرف الإنسان طبيعته ومنتهى قوتها ومبلغ استقلالها بالأمور بنى على حسب ذلك تدبيره في مطالبه ومقاصده.

وأكد البلخي أن في التزام الإنسان بهاتين الطريقتين ضمانًا لطيب المعيشة، ودوام الراحة والحصول على سلامة النفس وحفظ الصحة النفسية، واستكمال السعادة في الدنيا؛ لأن كمال هذه السعادة إنما هو في صحة البدن والنفس وراحتهما، واندفاع المكاره والآفات عنهما مدة الحياة.

وأكد البلخي أن في التزام الإنسان بهاتين الطريقتين ضمانًا لطيب المعيشة، ودوام الراحة والحصول على سلامة النفس وحفظ الصحة النفسية، واستكمال السعادة في الدنيا؛ لأن كمال هذه السعادة إنما هو في صحة البدن والنفس وراحتهما، واندفاع المكاره والآفات عنهما مدى الحياة.

ركز البلخي في كتابه «مصالح الأبدان والأنفس» على جانبين مهمين من جوانب شخصية الإنسان، هما: البُعد البدني والبُعد النفساني أو الانفعالي. ولكن البلخي ورغم تركيزه على هذين البُعدين إلا أنه لم يهمل باقي الأبعاد التي تُكوِّن شخصية الإنسان. وهذه الأبعاد هي الجوانب: البدنية والروحية والعقلية والوجدانية والسلوكية. وهذا النموذج يقدم تناولا تكامليا لدراسة شخصية الإنسان من منظور إسلامي.

الحكمة في مخلوقات الله

للإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)

تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا قباني

دار إحياء العلوم- بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ١٤٣ صفحة نص

يتكوَّن الكتاب من مقدمة المحقق ونص كتاب «الحكمة في مخلوقات الله». يذكر المحقق في مقدمته أن هذا الكتاب هو كتاب نادر ونفيس للإمام الغزالي، وهو على صغر حجمه، حوى كثيرًا من الحِكَم، التي يتطلع الإنسان إلى معرفة أسرارها. فقد بحث فيه الغزالي: حكمة خلق الشمس، والقمر، والكواكب، والأرض، والبحار، والماء، والهواء، والنار، وغيرها. وبيَّن في كل باب ما فيه من عجائب حكمة الله تعالى في خلقه، وما تستشعر به القلوب من العظمة لعلام الغيوب.

أما نص الكتاب فيتكوَّن من مقدمة للمؤلف وخمسة عشر بابًا. في المقدمة يذكر الإمام الغزالي أن الطريق إلى معرفة الله سبحانه هو التفكر في عجائب مصنوعاته، وفهم الحكمة في أنواع مبدعاته. وكان ذلك هو السبب لرسوخ اليقين، وفيه تفاوت درجة المتقين.

ويشير الغزالي إلى أنه وضع هذا الكتاب لعقول أرباب الألباب، بتعريف وجوه من الحِكَم والنعم، التي يشير إليها معظم آي الكتاب؛ فإن الله تعالى خلق العقول، وكمل هداها بالوحي، وأمر أربابها بالنظر في مخلوقاته، والتفكر والاعتبار بما أودعه من العجائب في مصنوعاته.

وهناك آيات بينات، ودلالات واضحة يفهمها كل ذي عقل سليم، تدل على وجود الله ومعرفته، التي هي سبب السعادة والفوز بما وعد به عباده من الحسنى.

ويخصص الغزالي كل باب من أبواب الكتاب لذكر وجه الحكمة من النوع المذكور فيه من الخلق، وذلك حسب ما تنبهت له عقولنا، مع أنه لو اجتمع جميع الخلائق على أن يذكروا جميع ما خلق الله سبحانه وتعالى، وما وضع من الحكم في مخلوق واحد من مخلوقاته، لعجزوا عن ذلك، وما أدركته الخلائق؛ فهو ما وهب الله سبحانه لكل منهم.

الباب الأول عنوانه: «التفكر في خلق السماء في هذا العالم». يبيِّن الغزالي أن من تأمل العالم وجده كالبيت المبني، المُعد فيه جميع ما يحتاج إليه، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منصوبة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء من ذلك مُعد مهيأ لشأنه.

والإنسان كالمالك للبيت، المخول لما فيه، فضروب النبسات لمأربه، وأصناف الحيوانات مصرفة في مصالحه، فخلق سبحانه السماء له، وجعل سبحانه لونها أشد الألوان موافقة للأبصار وتقوية لها، ولو كانت أشعة وأنوارًا لأضرت الناظر إليها، فإن النظر إلى الخضرة والزرقة موافقة للأبصار، وتجد النفوس عند رؤية السماء في سعتها نعيمًا وراحة، ولا سيما إذا انفطرت نجومها، وظهر نور قمرها.

الباب الثاني: «في حكمة خلق السماء»، وذكر الغزالي أن الله سبحانه وتعالى خلق الشمس لأمور لا يستكمل علمها إلا الله وحده، فالذي ظهر من حكمته فيها: أن جعل حركتها لإقامة الليل والنهار في جميع أقاليم الأرض، ولولا ذلك لبطل أمر الدنيا والدين، ولولا ضياء نورها ما انتفع بالأبصار، ولم تظهر الألوان.

وهي في حرها بمنزلة نار يطبخ بها أهل الدار، حتى إذا كمل طبخهم واستغنوا عنها، أخذها من جاورهم، وهو يحتاج إليها فينتفع بها، حتى إذا قضى حاجته منها سلمها لآخرين، فهي أبدًا منصرفةً في منافع أهل الأرض بتضاد النور والظلمة.

ثم بتقدمها وتأخرها تستقيم الفصول، فيستقيم أمر النبات والحيوان. وفي مسيرتها مدة سنة، تطلع كل يوم وتغرب بسير آخر سخر لها بتقدير خالقها، فلولا طلوعها وغروبها لما اختلف الليل والنهار، ولما عُرفت المواقيت، ولو انطبق الظلام على الدوام لكان فيه الهلاك لجميع الخلق.

وبحركة الشمس تتم المصلحة: ففي الشتاء تعود الحرارة في الشجر والنبات فتتولد فيه الثمار، ويستكثف الهواء فينشأ منه السحاب والمطر، وتشتد أبدان الحيوان، وتقوى أفعال الطبيعة.

وفي الربيع: تتحرك الطبائع في المواد المتولدة عن الشتاء، فيطلع النبات، ويثور الشجر، وتهيج أكثر الحيوانات للتناسل.

وفي الصيف: يخمر الهواء فينضج الثمار، وتنحل فصول الأبدان، ويجف وجه الأرض، فتهيأ لما يصلح لذلك من الأعمال.

وفي الخريف: يصفو الهواء، فترتفع الأمراض، ويمتد الليل، فيعمل فيه بعض الأعمال، وتحسن فيه الزراعة، وكل ذلك يأتي على تدرج وبقدر، حتى لا يكون الانتقال دفعة واحدة، فهذا مما يدل على تدبير الحكيم العليم، وسعة علمه.

والباب الثالث «في حكمة خلق القمر والكواكب». يذكر الغزالي أن في تعريف القمر- خاصة استهلاله ومحاقه، وزيادته ونقصانه، واستنارته وكسوفه، كل ذلك- دلالات على قدرة خالقها، المصرف لها هذا التصرف؛ لإصلاح العالم.

ومن عظيم الحكمة خلق الأفلاك التي بها ثبات هذا العالم، على نهاية من الإتقان، لطول البقاء وعدم التغير، فقد كفى الناس التغير في هذا الأمر الجليل الذي ليس قدرة ولا حيلة في إصلاحه، ولو نزل به تغير فإنه يوجب ذلك التغير أمرًا في الأرض، إذ قوام الأرض مرتبط بالسماء، فالأمر في جميع ذلك ماض على قدرة الباري سبحانه، لا يختل ولا يعتل، ولا يتخلف منه شيء عن ميقاته لإصلاح العالم.

الباب الرابع «في حكمة خلق الأرض» فقد جعلها الله مهادًا ليستقر عليها الحيوان. وجميع الأرض محل للنبات لقوته، ومسكن يسكنه من الحر والبدر، ومدفن يدفن فيه ما تؤذي رائحته.

ثم إن الأرض طبعها الله باردة يابسة بقدر مخصوص، إذ لو أفرط اليبس عليها حتى تكون حجرًا صلدًا، لما كانت تنبت هذا النبات، ولا كان فيها حرث ولا بناء، فجعل لينها لتتهيأ لهذه الأعمال.

ومن رحمته في لينها أن يسر للناس حفر الآبار في المواضع المحتاجة إلى ذلك، إذ لو حُفرت في الجبال لصعب الأمر وشق.

ومن الحكمة في لينها تيسير السير للسعادة فيها، إذ لو صلبت لعسر السير، ولم تظهر الطرق.

ومن الحكمة فيها خلق المعادن للاستفادة منها، ومن الحكمة البالغة خلق الجبال لمنافع متعددة، لا يحيط بجميعها إلا الله، ولو كانت الأرض عارية من الجبال لحكم عليها الهواء، وحر الشمس مع رخو الأرض، فكانوا لا يجدون المياه إلا بعد حفر وتعب ومشقة، فجعل سبحانه الجبال لتستقر في بطونها المياه.

ومن منافع الجبال ما ينبت فيها من أنواع الأشجار، والعقاقير التي لا توجد إلا فيها، وما ينبت فيها من أنواع الأخشاب العظيمة، فيُعمل منها السفن، ومنها ما يتخذه العباد من المساكن تقيهم الحر والبرد، ويتخذون مدافن لحفظ الموتى، ومن فوائدها أيضًا أنها جُعلت أعلامًا يستدل بها المسافرون على الطرقات في نواحي الأرض، ويستدل بها المسافرون في البحار على الموانئ والسواحل.

والباب الخامس «في حكمة خلق البحر». والباب السادس «في حكمة خلق الماء». والباب السابع «في حكمة خلق الهواء». والباب الثامن «في حكمة خلق النار». والباب التاسع «في حكمة خلق الإنسان». ويعرض الغزالي في هذا الباب حكمة خلق الذكر والأنثى، وحكمة خلق كل عضو من أعضاء جسد الإنسان، بل وكل حاسة من حواسه.

ويذكر الغزالي الحكمة من جعل الحنجرة مختلفة الأشكال في الضيق والسعة، والخشونة والملاسة، وصلابة الجوهر ورخاوته، والطول والقصر، حتى اختلفت بسبب ذلك الأصوات، فلم يتشابه صوتان.

وأن الله ما أعطى الإنسان شيئًا أو منعه من شيء إلا وفيه صلاحه، ومنع الإنسان من علم أجله ومبلغ عمره لمصلحة؛ فإنه لو علم مدة حياته وكانت قصيرة لم تهنأ حياته، ولم ينشرح لوجود نسل، ولا لعمارة الأرض، ولو علمها وكانت طويلة لانهمك في الشهوات، وتعدى الحدود.

ويختم الغزالي هذا الباب بحكمة الله في تكريم الإنسان بما أودعه من عقل هو موضع الحكمة ومعدن العلم، وكلما ازداد علمًا ازداد سعة، ومع ذلك فإن الإنسان في تدبيره وعلمه وحكمته عاجز عن معرفة نفسه، فدل جهله بنفسه وعلمه بما يدبر ويميز أنه مركب مصنوع، مصور مقهور، لأنه مع حكمته عاجز مهين. يريد أن يذكر الشيء فينساه، ويريد أن ينساه فيذكره.

والباب العاشر «في حكمة خلق الطير». والباب الحادي عشر «في حكمة خلق

البهائم». والباب الثاني عشر «في حكمة خلق النحل والنمل والعنكبوت ودودة القز والذباب والعقاب، والحدأة، والحرباء، والذباب، والذر، والبعوض وغير ذلك».

أما الباب الثالث عشر فهو «في حكمة خلق السمك، وما تضمن خلقها من الحِكَم». والباب الرابع عشر «في حكمة خلق النبات» وما فيه من عجائب حكمة الله تعالى. أما الباب الخامس عشر فهو عما تستشعر به القلوب من العظمة لعلام الغيوب.

الفوائد في اختصار المقاصد المسمى بالقواعد الصغرى

الشيخ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام

تقديم وتحقيق: د. جلال الدين عبد الرحمن

القاهرة، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

عدد الصفحات : ١٥٠ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة ونص كتاب «الفوائد». تتناول المقدمة التعريف بالمؤلف، وكفاحه من أجل الحق، والتعريف بكتاب الفوائد في اختصار المقاصد.

أما المؤلف فهو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم، الإمام الفقيه الشافعي، لُقب بعز الدين، وشيخ الإسلام، وسلطان العلماء.

وقد عاش العز في عصر كان طابعه الجمود الفكري والتخلف الاجتماعي، وذلك لما نتج عن الفتن والحروب بين دول الإسلام، حيث أنهكت قواها، فدهمها الصليبيون من غرب، وانهال عليها جحافل التتار من شرق.

إلا أن العز لم يستسلم لهذا الجمود، ولم يأبه بهذا التخلف، ولم يساير الناس فيما طبعهم به العصر، فقد كان عالمًا شجاعًا، يتكلم بالحق، وسار في طريق الإصلاح فكان لآرائه شأن لا يدانيه شأن في نفوس تلاميذه.

ولم تجد آراء العز قبولاً لدى بعض الحنابلة وأهل الظاهر الذين قصرت مداركهم عن إعمال العقل في نصوص الأحكام، وكان موقفه صفحة مشرقة، فحمل على عاتقه نقاء المجتمع الإسلامي من شوائب البدع، وكان عاملاً هامًا في إعطاء المجتمع الإسلامي فاعليته وتأثيراته التي جاء بها الدين القويم من نصرة الحق، ورفع الظلم.

كان العز بن عبد السلام يخشى أن يسود المجتمع ظلم السلاطين، فوقف فيه موقف المصلح الذي يمنع من الانحراف، وقد عرف للعلم قيمته، وللكلمة فاعليتها، وبيَّن أنهما عدة العلماء، إذ يقول إن سلاح العالم علمه ولسانه.

أما كتاب «الفوائد في اختصار المقاصد» فهو كتاب قليل الحجم، لكنه غزير العلم، ألّفه سلطان العلماء من حصيلة ما جمعه من العلوم النافعة، وما خاضه من تجارب الحياة، فهو حصاد العلم والعمل.

ألفه في مصالح الناس من الطاعات والمعاملات، وسائر التصرفات، فبيَّن أن القصد منها إسعاد العباد بتحصيلها في دنياهم لنيل ثوابها في أخراهم. ولم يفت العز بن عبد السلام أن يذكر الوسائل والأسباب المؤدية إلى المصالح أو المفاسد؛ فقد قسم المصالح إلى دنيوية وأخروية، مبينًا للناس الحكم إذا جار الملوك في المصالح، وهذا أمر له خطره على المجتمع، فنبه عليه، وعلى ما ينضبط من المصالح، وما لا ينضبط، وما يفتقر إلى النيات، وما يتدارك من المنسيات، إلى غير ذلك.

والناظر في هذا الكتاب يرى فيه اختلافا كبيرًا عن «قواعد الأحكام»، فهو ليس مختصرًا كما يدل عنوانه «الفوائد في اختصار المقاصد»، أو كما زعم بعض المؤلفين الذين ترجموا له، فقد ذكروا أنه ملخص عن كتابه «قواعد الأحكام».

نعم ما جاء بأول الكتاب يكاد يكون تلخيصًا غير دقيق لـ «قواعد الأحكام»، غير أن الناظر لا يلبث حتى يرى أن المواضيع اختلفت، وأن ما حواه من الفوائد جديد في شكله وموضوعه مختلف عما أورده في القواعد.

قد يكون العز بن عبد السلام، وهو الأمر بالمعروف الناهي عن المنكر، جد عليه الجديد من المسائل التي بُنيت على المصالح، واقتضت قواعد لم يذكرها، أو انجلت في نظره مقاصد شرعية لم يكن قد تم وضوحها له، أو مصالح توصل باجتهاده إلى استخراج أحكامها، فتدارك كل ذلك في كتابه هذا.

ويلاحظ هنا إقلال العز بن عبد السلام من ضرب الأمثلة التي كثرت وامتلأت بها صفحات «قواعد الأحكام» وإكثاره في الفوائد من القواعد والأحكام والتقسيمات والمسائل التي ترتكز على المصالح المبنية على مقاصد الشريعة، لأنه يرى أنه لا يجوز إهمالها، وإن لم يكن فيها نص أو إجماع أو قياس.

وقد أفرط الناس- هذه الأيام- في الحديث عن المصالح، فأفتى فيها العالمون والمتعلمون، وتصوروها في كل ما يجلب لهم نفعًا، أو يدفع عنهم ضررًا دنيويًا، ولو كان مخالفًا للنصوص الشرعية فخرجوا بها عن القواعد الأصولية.

ويبدأ المؤلف كتابه بتعريف المصلحة والمفسدة؛ فالمصلحة لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها. أما المفسدة فهي ألم أو سببه، أو غم أو سببه. وقد حث الله تعالى على تحصيل مصالح الآخرة بمدحها ومدح فاعليها، وبما رتب عليها من ثواب الدنيا والآخرة وكرامتهما، وزجر عن ارتكاب المفاسد بذمها، فذم فاعليها، وبما رتبه عليها من عقاب الدنيا والآخرة وإهانتهما، ويعبر عن المصالح والمفاسد بالمحبوب والمكروه، والحسنات والسيئات، والعُرف والمنكر، والخير والشر، والنفع والضر، والحسن والقبيح.

ثم يحدد العز بن عبد السلام أقسام المصالح في ثلاثة أقسام:

الأول: ضروري، الثاني: حاجي، الثالث: تكميلي. ويُعرِّف كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة: فالضروري الأحرى في الطاعات هو فعل الواجبات وترك المحرمات، والحاجي: هو السنن المؤكدات والشعائر الظاهرات، والتكميلي: ما عدا الشعائر من المندوبات. والضروريات الدنيوية، كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح، والتكميلي منها: كأكل الطيبات، وشرب اللذيذات والمساكن العاليات، والغرف الرفيعات، والحاجي منها: توسط بين الضرورات والتكملات.

وتحت عنوان: «فصل في تفاوت رتب المصالح» يقسم المؤلف المصالح إلى الحسن والأحسن والفاضل والأفضل، كما تنقسم المفاسد إلى القبيح والأقبح، والرذيل والأرذل، ولكل واحدة منها رتب عاليات ودانيات ومتوسطات. ولا نسبة لمصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة، لأنها خير منها وأبقى، ولا نسبة لمفاسد الدنيا إلى مفاسد الآخرة، لأنها شر منها وأبقى.

ويعقد المؤلف فصلا في بيان مصالح الدارين ومفاسدهما، ويتحدث عن مصالح الآخرة ومفاسدها، ومصالح الدنيا ومفاسدها، ويذكر أن مصالح الآخرة ومفاسدها لا تُعرف إلا بالشرع، أما مصالح الدنيا ومفاسدها فتُعرف بالتجارب والعادات.

وتحت فصل عنوانه: «فيما تبنى عليه المصالح والمفاسد» يشير المؤلف إلى أن من المصالح والمفاسد ما يبنى على العرفان، ومنها ما يبنى على الاعتقاد في حق العوام. فمن المصالح ما لا يتعلق به مفسدة، ومن المفاسد ما لا يتعلق به مصلحة، والمصالح تعلق بالقلوب والحواس والأعضاء والأبدان والأموال والأماكن والأزمان والذمم والأعيان.

وقد حدد للمصالح والمفاسد أسبابًا ووسائل. وللوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والكراهة والتحريم والإباحة. ويتفاوت الثواب والعقاب والزواجر العاجلة والآجلة بتفاوت المصالح والمفاسد في الغالب.

ويقدم المؤلف مسألة تعارض المصالح، فإذا اجتمعت مصالح أخروية، فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها، فإن تساوت تخيرنا بينها، وقدمنا الأصلح فالأصلح، ولا نفرط في حق المولى عليه. وإذا اجتمعت المفاسد، فإن أمكن درؤها درأناها، وإن تعذر درؤها فإن تساوت تخيرنا الأفسد فالأفسد. أما إذا اختلطت المصالح والمفاسد، فإن أمكن درء المفاسد وتحصيل المصالح فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع، فإن رجحت المصالح حصلناها، ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها ولا نبالي بفوات المصالح.

ويتحدث المؤلف عن الحقوق، ويقسمها إلى أربعة أقسام:

١- حق الله تعالى على العباد.

٢- حق لكل عبد على نفسه.

٣- حق لبعض العباد على بعض.

٤- حق للبهائم على البهائم.

ومن الحقوق ما يكون أخرويًا محضًا، كالعرفان والإيمان، ومنها ما يكون دنيويًا محضًا كلذات المأكل، ومنها ما يكون أخرويًا لباذليه ودنيويًا لقابليه كالإحسان بدفع المباح أو الإعانة عليه.

معيار أغوار الأفهام في الكشف عن مناسبات الأحكام

عبد الله بن محمد النجري اليماني (ت ٨٧٧هـ)

تحقيق ودراسة: عبد الله عمر أحمد الجرو

عرض الكتاب ضمن رسالة لنيل درجة الماجستير من قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

عدد الصفحات : ٥٥٨ صفحة

يتكوّن البحث من مقدمة وقسمين. المقدمة تشتمل على أسباب اختيار الموضوع، والمصاعب التي واجهت الباحث، وخطة البحث.

القسم الأول: الدراسة، واشتمل على باب وتمهيد وثلاثة فصول.

القسم الثاني: يشتمل على كتاب «معيار أغوار الأفهام» المحقق.

وعن سبب اختيار هذا الموضوع يشير الباحث إلى:

- أن هذا الكتاب فريد في هذا المجال، فهو يتحدث عن مناسبات الأحكام التي هي: الوصف الذي يقضي العقل بأنه الباعث على الحكم.
- أن هذا الكتاب يهيئ طالب العلم لمعرفة العلاقة بين القاعدة الفقهية وفروعها.
- أن مؤلفه ممن يعتد به في المذهب الزيدي.
- أن المخطوطة لم يسبق تحقيقها ولا طبعها بغير تحقيق.
- أنها تتضمن كل أبواب الفقه.
- أنها تُعرّف بالمذهب الزيدي في اليمن، وهو من حيث الفروع لا يخرج عن المذاهب الإسلامية الأربعة المشهورة بشكل خاص، ولا عن مذاهب علماء الإسلام المجتهدين بشكل عام.

يرى الباحث أنه على علماء الإسلام وطلبة العلم واجب نحو إعادة الوحدة الإسلامية لأبناء الإسلام، وأنه قد آن الأوان لجسم الأمة الإسلامية أن يقهر مرض الخلاف، ولا سيما الخلاف المذهبي، وأن يدركوا حقيقة الخطر المحدق بهم من كل جانب.

القسم الأول عن الدراسة. ويشتمل هذا القسم على باب فيه تمهيد وثلاثة فصول:

التمهيد يضم نبذة عن المذهب الزيدي: التعريف بأصوله وقواعده، نشأته وأشهر رجاله.

الفصل الأول: التعريف بالمؤلف؛ وهو عبد الله بن محمد بن أبي القاسم بن علي ابن تامر بن فضل بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الزيدي العبسي العكي المعروف بالنجرية.

وُلد عبد الله بن محمد النجري عام خمس وعشرين وثمانمائة (٨٢٥هـ) في مدينة (حوث)، ورحل طلبًا للعلم شطر المسجد الحرام، ثم استقر بالقاهرة، وبعد أن تضطلع من العلم في القاهرة، وأخذ العلم على أعلامه، عاد إلى بلدته (حوث) وتوفي سنة ٨٧٧هـ.

يُعد كتاب «معيار أغوار الأفهام في الكشف عن مناسبات الأحكام» من أهم مؤلفات النجري، والمعيار هو ما يقاس به غيره كيلاً أو وزنًا، والغور القعر والنهاية، فكأنه قال: هذا الكتاب مقياس لنهاية الأفهام في الكشف عن مناسبات الأحكام، والمناسب هو الوصف الذي يقضي العقل بأنه الباعث على الحكم. ولا جرم أن الكتاب لكذلك.

قدم الفقيه العلامة عبد الله النجري لكتابه (المعيار) بخطبة بليغة رصينة مسجوعة تدل على براعة استهلال، ومقدرة لغوية كبيرة، أشار فيها إلى محتوى كتابه، وإلى الفئة التي يمكنها إدراكه والاستفادة منه، وهم علية طلبة العلم والمبرزين فيه.

المقدمة، مهَّد المؤلف لكتابه بمقدمة حول التكليف، وأنه قسمان: عقلي وشرعي، وهذا مذهب المعتزلة، حيث إن عامة علماء الزيدية في اليمن معتزلة.

ثم ذكر أن التكليف العقلي منحصر في وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى، ثم عقد فصلاً في حكم تصرفات الصبي، وآخر في خطاب الكفار بفروع الشريعة.

ثم شرع في مقصوده، فقال التكليف ضربان: ١- تروك. ٢- أفعال. ولم يطل الحديث عن التروك، لأنه غير مقصود في نفسه كما قال، ولذلك لم يحتج إلى نية، ولم يتأثر بالنية، وهذا ما حدا ببعض العلماء للقول بأن الكفار مخاطبون بالتروك من المشروعيات دون الأفعال، لعدم صحة النية منهم.

- الأفعال، وقد قسمه إلى قسمين: القسم الأول حقوق الله. والقسم الثاني: حقوق العباد.

وقسم القسم الأول إلى ثلاثة أبحاث:

البحث الأول: ذكر فيه أن الحكمة في شرعية الشرعيات هي مصالح العباد في الدين، وأن المصلحة كامنة في نفس فعلها، ومن ثم لم يكن للعباد إسقاطها ابتداء. وأما حقوق العباد، فالمصلحة في شرعيتها لا في فعلها، ولذلك كان لهم إسقاطها ابتداء.

البحث الثاني: تكلم فيه عن أحكام أفعال الكفار والصبيان، وأثبت فيه أن العقوبات كلها، بدنية أو مالية أو مشتركة ثابتة في حقهم، وأن القرب كلها، مالية أو بدنية أو مشتركة لا تُقبل منهم.

أما الصبيان فإنه يثبت في حقهم من حقوق الله نوعان:

الأول: ما ثبت على وجهة التبعية، وهي أحكام الإسلام أو الكفر.

والثاني: ما يقبل النيابة، كالزكاة والخمس والخراج، وما لا يقبل النيابة، كالعبادات والعقوبات.

فما يقبل النيابة يثبت حقهم، وما لا يقبل النيابة وهي العبادات والعقوبات، فلا يطلب بها الصبي إلا على جهة التربية والتعليم والتأديب.

البحث الثالث: وقد خصصه الباحث لتفصيل الكلام في حقوق الله سبحانه وتعالى، وقسمه إلى ثلاثة أنواع: العبادات، الديانات، والعقوبات، وقد تحدث في النوع الأول عن العبادات فقسمه إلى ثلاثة أركان:

الركن الأول: ناقش فيه النية، وأنها ذات طرفين: الأول: لتمييز العبادة، والطرف الثاني هو قصد أداء العبادة، وأن العبد لو غيّر النية أثناء أداء العبادة، فإن ذلك لا يخلو من وجه من ثلاثة أوجه: الأول: رفض العبادة، الثاني: قطعها، الثالث: صرفها.

الركن الثاني: في قسمة العبادات. وهي نوعان: بدنية ومالية.

فتحدث عن البدنية: وأن العلة في شرعيتها: شغل البدن بها وامتحانه بمشاقها، ولهذا لم تصح الاستنابة في شيء من العبادات، وكانت مضمونة عند فواتها على المكلف بمثلها صورة ومعنى.

وتحدث عن النوع الثاني: المالية، وأن وجه شرعيتها تعلق بالمصالح المقصودة بالامتحان في الأموال،. والعبادات المالية كلها غير خالصة، فإن في الزكاة شائبة الصلة، وفي الكفارات العقوبة، وفي الخراج المئونة.

الركن الثالث: في ذكر أبوابها. وذكر فيه ستة عشر بابًا من أبواب العبادات.

النوع الثاني: في حقوق الله التي هي ديانات، وهي ضربان: بدنية ومالية، والديانة معناها عند المؤلف العبادة المعقولة المعنى. والضرب الأول الديانة البدنية، ويجمعها أنها غير مقصودة في نفسها، بل إنما شُرعت وسيلة إلى غيرها، وهي بابان: باب التطهير من النجاسات، وهي ديانة محضة والمقصود منها الصلاة. والثاني: باب الجهاد، وهي أكبر الواجبات، وذلك لتوقف قواعد الدين كلها عليه توقف الغاية على المغيا وهي ديانة محضة، لأنه غير مقصود في نفسه، بل المقصود به إما حفظ الموجود من الحق، أو لطلب الزيادة بالغزو إلى دار المبطلين، ومنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الضرب الثاني: الديانة المالية، وهي نوعان: الأول: باب الخمس، والثاني: باب الخراج.

النوع الثالث: وهي حقوق الله التي هي عقوبات، وهي ضربان: بدنية ومالية.

الضرب الأول: البدنية، وهي قسمان. القسم الأول: الحدود ووجه شرعيتها الزجر عن ارتكاب أسبابها؛ فتحدث عن حد القذف والزنى وشرب الخمر، وحد السرقة والمحاربة. والقسم الثاني: التعزيرات، وهي العقوبة التي لم يقدرها الشارع، ووجه شرعيتها الزجر عن ارتكاب أسبابها، وهي المعاصي التي لا توجب حدًا.

الضرب الثاني: العقوبات المالية، وهي قسمان: عقوبة بالإتلاف، وعقوبة بالأخذ. فالقسم الأول جائز في أموال الكفار والبغاة بتخريب الديار، وقلع الأشجار، وتحريق الزروع، وآلات أهل العصيان كآنية المسكر وآلات الملاهي.

القسم الثاني: حقوق المخلوقين. وتكلم المؤلف في هذا القسم عن وجه شرعية هذه الحقوق، ومن إليه استيفاؤها وإسقاطها، وفي ثبوتها في حق الكفار، وقسمه إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول: تناول فيه الحكمة من تشريع هذه الحقوق، وأنها لسد حاجة الإنسان الذي خلقه الله مدنيًا بطبعه، ومعناه أن الله ركبه على وجه يفتقر في بقاء صحته وسلامة هيكله من الجوائح إلى إبقاء نوعه، فيقوم كل فرد بما لا يقوم به الآخر من أمور المطعم والملبس والمسكن، فجعل الشارع لذلك أسبابًا وطرقًا مختلفة الصفات والأحكام، كتملك العين، والمنفعة تبرعًا أو بعقد معاوضة، أو بلفظ غير عقد أو بغير لفظ ولا عقد.

الأمر الثاني: ذكر فيه أحكام معاملة الكفار والصبيان والمماليك والمكره والمريض.

الأمر الثالث: أن قسمة حقوق العباد منحصرة في ثلاثة أنواع: إما أعيان أو منافع أو حقوق مجردة. ولكل من هذه الأنواع أسباب تنسب إليها، وتوجب استحقاقها، وقد قسمها المؤلف إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأسباب السماوية، وهي موجبة لأحكامها بطريق الأصالة لمناسبة معقولة، وهي ضروب منها:

١- الموت: وهو سبب ملك الورثة للتركة.

٢- القرابة: وهي سبب استحقاق الصلة من القريب، سواء كانت الصلة بالإرث أو العقل أو الحضانة.

٣- الصغر: وهو ما لا تضمنه من العجز والجهل بوجوه المصالح سبب لثبوت الولاية عليه، وكذلك العتّه والجنون.

٤- الأنوثة: وهي سبب ثبوت الولاية في النكاح، ووجه شرعيتها هو ما علم من ضعف رأي النساء وميلهن إلى زينة الدنيا، ولا يؤمن أن تؤثر إحداهن شهوة نفسها بما فيه غضاضة ونقص على أهلها.

القسم الثاني: الأسباب التي هي أقوال:

لما كانت المعاملة بين العباد والتزام الحقوق فيما بينهم وإسقاطها مبنيًا على فعل قلبي، وهي طيبة النفس ورضا القلب، وهو أمر خفي، أقام الشارع القول المعبر عما في النفس مقامه، وناط به الأحكام على ما اعتبر من إقامة الأمور الظاهرة المنضبطة مقام الحكم الخفية.

القسم الثالث: في تفصيل الكلام في الأسباب القولية، فقد قسمها أيضًا إلى ثلاثة:

- الأول: العقود، وسواء كانت هذه العقود معاوضة محضة كالبيع، أو تبرعًا كالهبة. ويشمل هذا النوع الأبواب التالية: البيع والخيارات، والربا، والصرف، والسلم والشفعة والإجارة والمزارعة، والقسمة والهبة والصدقة والهدية والنكاح والخلع.

- الثاني: من الأسباب القولية التي ليست بعقود، وتشمل: النذر والوصية والوصاية والعتق، والتدبير، والكتابة، والعتق بالمثلة، والوقف، والرهن، والضمانة، والصلح والأمان، والإباحة، والعارية، والتوكيل، والمضاربة، والشركة، وسائر الفسوخات وإسقاط الحقوق.

- الثالث: من الأسباب القولية الإخبارية.

والكتّاب بفروعه تقسيمات وقواعد في مجاليّ المقاصد الشرعية والقواعد الأصولية والفقهية.

إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة

محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني

تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق

دار ابن حزم- بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

عدد الصفحات : ٥٢٨ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة المحقق، ونص الكتاب. وأصل هذا الكتاب «إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة» كتابان جليلان:

الأول: «إيثار الحق على الخلق في ردّ الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد» لأبي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير.

والثاني: «العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ» للعلامة صالح بن المهدي المقبلي اليمني.

وزاد على الكتابين وناقش على ذلك فهو الوحيد في بابه.

أما وجه التسمية- لكتاب «إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة» فقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمّىً﴾ (الروم: ٨)، فإن الأدلة دلت على أن الفكرة الصحيحة العقلية تثمر المعرفة بالله تعالى وحكمته وعلمه وقدرته، وإن كانت مسوقة للحكمة فقد دلت على ما ذكرناه أيضًا. فالفكرة ناشئة عن معرفة الفطرة التي فطر الله الناس عليها من الإيمان وغيره.

ومن الفطرة إدراكهم لحسن العدل وقبح الظلم، فإنهم يقولون: العدل حسن، أي أنه محبوب بالفطرة يحصل بوجوده لذة وفرح لصاحبه ولغيره. ويقولون الظلم قبيح، يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه بغيض إلى الفطرة يحصل به الألم والغم، وتكرهه النفوس، فإن الإنسان يجد من نفسه بفطرته من استحسان العدل ولذته، وقبح الظلم والتألم به، ومن

الصدق ولذته والكذب وقبحه ما يولد معه السرور في الأول، والتألم في الثاني ما لا يمكن دفعه عن نفسه بفطرته.

أما مؤلف الكتاب فهو الأمير الصنعاني، وقد وُلد يوم الجمعة منتصف جمادى الأخرة سنة تسع وتسعين وألف (١٠٩٩هـ) انتقل والده وأهله إلى صنعاء، وارتحل إلى مكة والمدينة وغيرهما من المناطق. وقد كثر اتباع الصنعاني من الخاصة والعامة، وعملوا باجتهاده، وتظاهروا بذلك، وقرأوا عليه كتب الحديث، ومات سنة اثنتين وثمانين ومائة وألف (١١٨٢هـ) = (١٧٦٩م).

يتألف الكتاب من مقدمة، وستة أبحاث، في المقدمة يذكر المؤلف أن الله سبحانه وتعالى قد فطر العباد على معرفته، وجعل الكائنات أدلة على علمه وحكمته وقدرته، وجعل الشمس والقمر وما فيهما من الآيات الباهرات، والحكم التي وجوه إتقانها سافرات يجريان لمصالح العباد التي لا يدرك حصرها الحاصرون.

والتفت المؤلف إلى السحاب والرعود والبروق، وإلى الغيث النازل من غربال السحاب على وفق حاجة المخلوق، ثم هو لا يأتي العباد بغتة، بل بعد تقدم الأمارات لينحازوا إلى ما أنعم به عليهم من المساكن العامرات، ولا يدوم عليهم فيفسد البلاد وتتعطل بدوامه منافع العباد. وتدبر في الأشجار وما فيها من الثمار المختلفة في الطعم واللون والمقدار، ومستقرها قطع متجاورات تُسقى بماء واحد، لا تدرك العقول تفاصيلها وقدر حكمتها، وهل ينكر ذلك إلا معاند.

ويشير المؤلف إلى الأرض التي نعيش عليها، وقد خُلقت فيها سهولا وأنجادًا، وجعلت فيها الجبال الرواسي أوتادًا، وهذه الأرض جعلت متوسطة بين الصلابة واللين، إذ لو كانت في غاية اللين لما استقر فيها بناء، ولا انتفع الساكن بها بعض حين، أو في نهاية الصلابة لما قبلت الماء، ولا أنبتت شيئًا من القوام، فوجه حكمة خلقها كما هي تقصر عن العبارة عنه ألسنة الأعلام.

كما يرصد المؤلف حكمة الله في خلقه للمخلوقات المتنوعة، فمنها صعاب الحيوانات التي ذُللت لانتفاع العباد، ودانت منافعها لكل حاضر وباد، فمنها ركوبهم ومنها يأكلون، من أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاث ومتاع بها ينتفعون، وتوعت الجمادات فيها منافع العباد.

البحث الأول يتعلق في الأسماء والصفات الإلهية، وقد علم من الدين ضرورة أن الله

أوصافا كلها أوصاف كمال، فمنها ما نص عليه في كتابه العزيز، ومنها ما ثبت في الأحاديث. وقد اختلف الناس فيما يُطلق عليه تعالى من الأسماء والصفات، وهل يتوقف على وروده في كتاب الله تعالى أو سُنَّة رسوله وإجماع أمته، أو يُطلق عليه من دون توقيف إذا صح معناه في حقه تعالى.

البحث الثاني في حكمة الله تعالى. والحكمة هي العلم بأفضل الأفعال هكذا في نهاية، ومقابل الحكمة العبث وهو الفعل لا لداع راجح أو لداع مرجوح، وبعبارة أخرى: هو اختيار المرجوح أو المساوي.

فالله عز وجل وصف نفسه بأنه حكيم وأنه أحكم الحاكمين، ووصفه بذلك رسله، وعلل سبحانه وتعالى أفعاله في كتابه العزيز في قدر ألف آية: تارة بحرف العلة، وتارة بتعليق الحكم على الوصف المناسب للعلة.

وحكى تعالى عن ملائكته السؤال عن وجه الحكمة في وجه خلق آدم، وقرر ذلك وأجاب بما يفيد إثبات الحكمة، فقال «أعلم ما لا تعلمون» ولم يقل أفعل ما لا حكمة فيه ولا باعث عليه.

وحكى ما دار بين موسى والخضر من الكلام الدال على اشتمال أفعاله على المصالح والغايات، ولولا اعتقادهم لذلك ما سأل موسى ولا أجابه الخضر.

وما زال من أنزل القران بلغتهم وتلي عليهم على الفطرة، ولم يتأولوا لاسمه الحكيم، ولا تأولوا ما في القرآن الكريم من الأدلة على ذلك، وذلك معلوم بالضرورة، وكذلك من بعدهم من التابعين ولم يزالوا مظهرين مثبتين لوجوه الحكم في الأفعال، ملحقين بها ما يستنبطونه من الأحكام ما يفتقر إلى إلحاقه بالأحكام الشرعيات المنصوص عليها، كما كان يقع ذلك للصحابة.

ومن تأمل اجتهادات الصحابة ومن بعدهم وجد أكثرها متفرعًا على تعليل أفعاله تعالى. ولو ادعى مدع إجماع المتأخرين مع إجماع المتقدمين من المسلمين على ذلك لما بعُد عن الصواب.

ثم من بعد تشعب المسلمين وتفرقهم لم يزل القول بها في كل فرقة، كالزيدية؛ فإنهم مجمعون على ذلك لم يعلم بين أئمتهم النظار خلاف في إيثار حكمته تعالى وتعليل أفعاله. ومن الحنفية قال بذلك إمامهم، وقال بذلك من الشافعية الخطابي وابن بطال والريحاني وابن

كثير والذهبي والغزالي والنووي وابن الأثير والزركشي وغيرهم. والمالكية قال بها منهم ابن الحاجب وابن العربي، ومن الحنابلة قال بها ابن الجوزي وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، وأجمع على ذلك المعتزلة قاطبة، والزيدية مع كثرة فرقهم، وقال بها أهل الأثر، وكذلك الفقهاء.

وقال ابن الحاجب في مختصره إنهم أجمعوا على أن أفعاله تعالى في الشرائع معللة، لكن المتأخرين من المتكلمين من المعتزلة يقتصرون على الإيمان بأنه حكيم، وأنه له في كل شيء كلمة إن علمناها فمن فضله، وإن لم يتفضل علينا بعلمها آمنا بها جملة، بل نظروا في تعيين حكمة كل فرد من المخلوقات، مما لم يجعل لهم دليل عليه، وغلوا في ذلك بكلام حتى ألف بعض فقهاء الزيدية من معتزلة الاعتقاد كتابًا في بيان حكمة الله في كل فرد من الأحكام.

وردت عليه طوائف من الأشعرية، وبالغوا في الرد وغلوا فيه حتى نفوا القول بالحكمة مطلقا، وجاوزوا الحد، واستلزم ذلك نفي التحسين والتقبيح.

ويشيد المؤلف بقول ابن تيمية في منهاج السُنّة إن المسلمين قد أجمعوا على أن الله تعالى موصوف بالحكمة لكن تنازعوا في تفسير ذلك، فقالت طائفة: الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد، وقال الجمهور من أهل السُنّة وغيرهم، بل هو حكيم في خلقه وأمره، والحكمة ليست مطلق المشيئة، إذ لو كانت كذلك لكان كل مريد حكيمًا.

ويشير المؤلف إلى أن الغرض من التكليف أنه متضمن لطلب النفع واستدفاع الضرر معًا، والمجموع واجب بوجود وجوبه وهو دفع الضرر، والضرر هو الذم والعقاب المستلزمان للإهانة والألم، وذلك لازم لمخالفة المكلف ما أدركه بواسطة العقل والشرع، كما أن المدح والثواب المستلزمين للتعظيم واللذة لازمان لمطابقته إياهما، فيستفيد المكلف لمطابقتهما النفع الذي هو الغرض الأصلي من التكليف، ويسلم من الضرر الذي يلزم من مخالفتهما، فحسن منه تعالى إلزام التكليف الشاق، فطلب الثواب بالتكليف متبوع في صورة تابع، فهذا أوجه خلق الخلق في هذه الدار.

البحث الثالث في التحسين والتقبيح، والبحث الرابع في الأفعال، والخامس في القضاء والقدر، أما السادس والأخير فهو عن الرجاء.

توضيح المشكلات في اختصار الموافقات (جزءان)

العلامة محمد يحيى الولاتي الشنقيطي

طبع ونشر حفيده بابا محمد عبد الله، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

عدد الصفحات : ج١: ٣٨٠ صفحة ج٢: ١٩٢ صفحة

هذا الكتاب اختصر فيه الشنقيطي كتاب «الموافقات» لأبي إسحاق الشاطبي من أصول الفقه.

يبدأ المؤلف الكتاب «بمقدمة لها ارتباط بالمقصود» يذكر فيها أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وُضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والنسب والمال والعقل، وعلمها، أي العلم بوجوب حفظها عند الأمة، كالضروري.

ويشير المؤلف إلى أن كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسان دليل شرعي. ويعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعًا.

وكل علم شرعي فطلب الشارع له إنما هو من حيث كونه وسيلة إلى التعبدية لله تعالى لا من جهة أخرى، فإن ظهر اعتبار من جهة أخرى، فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كانت له غاية أخرى شرعية غير العمل لكان مستحسنًا شرعًا.

ثانيها: أن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأن المقصود بالعلم التعبد لله تعالى للعمل به.

ثالثها: ما جاء من الأدلة القرآنية والحديثية الدالة على أن روح العلم هو العمل، وإلا فالعلم بمجرده عار وغير منتفع به.

ويذكر المؤلف أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما ثبت شرعًا من أن الأعمال بالنيات.

والثاني: ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة عن المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه، إذ أنها لا حكم لها في الشرع، فلا توصف بالجواز ولا بالمنع ولا بالوجوب.

الثالث: الإجماع على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع في الشريعة، وتكليف من لا قدرة تكليف بما لا يطاق.

والحقوق الواجبة على المكلف على ضربين: سواء كانت من حقوق الله تعالى، كالصلاة والصيام والحج، أو من حقوق العباد كالديون والنفقات والنصيحة وإصلاح ذات البين.

إن الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الأخرة، ثم وضع فيهم العلم بوجوه مصالحهم على التدرج والتربية، تارة بالإلهام وتارة بالتعلم، فطلب الله الناس للتعلم والتعليم بجميع ما تُستجلب به المصالح وتُدرأ به المفاسد.

ويرى المؤلف أن الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد. مثال ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه أمر مشروع؛ لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام وإخماد الباطل على أي وجه كان.

وكذلك الجهاد فإنه سبب موضوع لإعلاء كلمة الله تعالى، فيجب وإن أدى إلى مفسدة في المال وفي النفس، ودفع المحارب مشروع لرفع القتل والقتال، وإن أدى إلى القتل والقتال.

والطلب بأداء الزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الإسلام، وإن أدى إلى القتال كما فعل أبو بكر ﷺ وأجمع عليه الصحابة.

وإقامة الحدود والقصاص مشروعة لمصلحة الزجر عن الفساد، وإن أدى إلى إتلاف النفوس وإراقة الدماء، وتقرير حكم الحاكم مشروع لمصلحة فصل الخصومات، وإن أدى إلى الحكم بما ليس مشروعًا، هذا في الأسباب المشروعة.

أما الأسباب الممنوعة كالأنكحة الفاسدة، فإنها ممنوعة وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوتِ الميراث وغير ذلك من المصالح، وكالغصب فإنه سبب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه، وإن أدى إلى تقرير ملك الغاصب للمغصوب عند تغيره في يده تغيرًا مفيتًا للمقصود منه.

والذي يجب أن يُعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها.

والدليل على ذلك ظاهر؛ فإنها إما أن تشرع للمصالح أو المفاسد، أو لهما معًا، أو لغير شيء من ذلك؛ فلا يصح أن تشرع للمفاسد؛ لأن الدليل الشرعي قام على أن أوامر الشريعة لجلب المصالح، ولا يصح أن تشرع لهما معًا لهذا الدليل أيضًا. ولا يصح أن تكون شرعت لغير شيء، فتحصل من هذا أن لا سبب مشروع إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع، فإن رأيته قد انبنى عليه مفسدة فاعلم أنها ليست ناشئة عن السبب المشروع. وبيان ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال، وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحرج وإخماد الباطل.

فالأسباب من حيث هي أسباب شرعية لمسببات إنما شرعت لتحصيل مسبباتها وهي المصالح المستجلبة أو المفاسد المستدفعة، والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان:

أحدهما: ما شرعت الأسباب لها إما بالقصد الأولي وهي متعلق المقاصد الأصلية، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة.

ثانيهما: ما سوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أن الأسباب شرعت لها، أو لم تشرع لها.

وتحت عنوان «العزائم والرخص والنظر فيه» يذكر المؤلف أن العزيمة هي ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء. ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، ولا ببعض الأزمان دون بعض؛ كالصلاة فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وكل زمان، وكذلك الصوم والزكاة والحج والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلية يدخل فيها ما شرع لسبب مصلحي في الأصل، وكذلك أحكام الجنايات والقصاص والضمان.

ومعنى مشروعيته ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر لم يسبقها حكم شرعي أو سبقها وكان منسوخًا.

وأما الرخصة فهي الحكم الشرعي الذي شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع وهو يقتصر على مواضع الحاجة. فكونه مشروعًا لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول، أي أنه قيد خاص بالرخصة الحقيقية.

وما شرع من الرخص فإن مشروعية الحاجيات كلية، وهي العزائم المشروعة على الإطلاق والعموم في الأشخاص والأحوال والأزمنة، ومشروعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة.

فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.

وتحت عنوان «بيان قصد الشارع في وضع الشريعة» يضع المؤلف مسائل:

المسألة الأولى: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: فأما الضرورية فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا. والثاني أن تكون المقاصد حاجية أي واقعة في محل الحاجة، وأن يكون ترك جلبها يؤدي إلى مشقة فادحة. والثالث أن تكون المقاصد تحسينية بأن تكون واقعة في محل محاسن العادة.

والمقاصد الضرورية في الشريعة أصل للمقاصد الحاجية؛ فلو فرض اختلال المقصد الضروري لاختل المقصد الحاجي والمقصد التحسيني باختلاله بإطلاق. وقد ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود في الشرع، وأن ما سواه من الحاجي والتحسيني مبني عليه.

والمصالح المبثوثة في هذه الدار يُنظر إليها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها. والمصالح والمفاسد على ضربين: دنيوية وأخروية. والمصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا بالحياة الأخرى، لا من حيث هوى النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية.

ويرى المؤلف أن هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شُرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات، ولذلك أمثلة. أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر بما عوقب عليه. وأما في الخاصيات فكالقصر في السفر فإنه مشروع لأصل المشقة، ولا مشقة في سفر الملك المترف بالسفر مع أن القصر في حقه مشروع، وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمم، فكل ذلك غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت كليًا فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليًا.

وأيضًا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العلم القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت. وإذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات

أو الحاجيات أو التحسينيات فلابد من المحافظة عليها، وذلك إنما يكون بالمحافظة على الجزئيات، لأن الجزئيات معتبرة في إقامة الكلي.

وواضح في ختام الجزء الثاني أن المؤلف لم يكمل تلخيص كتاب الموافقات للشاطبي.

المرافق على الموافق

للشيخ أبي المودة الشريف ماء العينين ابن الشيخ محمد فاضل بن مامين

تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان

دار ابن القيم- الدمام، دار ابن عفان- القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : مجلدان ٩٣٦ صفحة

هذا الكتاب مختصر لكتاب «الموافقات»، وهو من أكثر المختصرات فائدة، وقد اقتصر صاحبه على اللازم من المسائل، ولم يحذف إلا ما دعت الحاجة إليه من استطرادات. وقد بالغ صاحب الكتاب في الحذف وفي التقديم والتأخير متذرعًا بإمكانية الاستغناء عن المحذوف، مع أن كثيرًا مما حذفه لا يمكن الاستغناء عنه؛ فإن أدلة المقدمة الأولى والثانية وهما في قطعية أصول الفقه وأنواع الأدلة، لا يمكن الاستغناء عنها. وكذلك لا يمكن الاستغناء عن المسألة التاسعة «من النوع الأول في كتاب المقاصد» وهي أصول الشريعة، وأصول أصولها قطعية وأدلتها قطعية، لأنها أسس الأحكام وضابط التفكير.

وإن قيمة كتاب «الموافقات» ليست فقط في صحة ما حواه من آراء، وإنما فيها وفي الفكرة المصحوبة بالدليل المثبت لها، وفي طريقة الوصول إلى الفكرة وقد حذفت معظم الأدلة السمعية والعقلية في «التهذيب» فأفقد القارئ ثمرة «الموافقات».

ولم يبيّن صاحب الكتاب في المقدمة طريقته في «التهذيب»، ولم يعط صورة واضحة عن مقدار المحذوف من المسائل والأدلة والاختصار المخل الذي لا يفيد عِلمًا في كثير من المواضع، لذا فهو ينقد كتاب «تهذيب الموافقات» ويرى أن كتاب «المرافق على المرافق» أفضل منه في عرض كتاب «الموافقات».

والمصنّف هو أبو محمد مصطفى بن محمد فاضل بن محمد مامين الشنقيطي القلقمي، أبو الأنوار، الملقب بماء العينين، وُلد سنة ١٢٢٦هـ الموافق ١٨٣٠م.

يبدأ الكتاب بتمهيد يعرض فيه المصنف المقدمات المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب: القسم الأول في المقدمات العملية. المقدمة الأولى: أن أصول الدين قطعية. المقدمة الثانية: المقدمات والأدلة المستعملة في النظم. المقدمة الثالثة: استعمال أدلة العقل في هذا العلم. المقدمة الرابعة: ما يُبنى عليه الفقه. المقدمة الخامسة: الخوض فيما ليس ينبني عليه عمل. المقدمة السادسة: ما يتوقف عليه معرفة المطلوب. المقدمة السابعة: العلم الشرعي وسيلة إلى العبادة. المقدمة الثامنة: العلم المعتبر في الشرع. المقدمة التاسعة: تقسيم العلم إلى صلب وملح، ولا ملح. المقدمة العاشرة: تعاضد النقل والعقل في الشرع. المقدمة الحادية عشرة: المعتبر من العلم. المقدمة الثانية عشرة: أنفع الطرق الموصلة إلى العلم. المقدمة الثالثة عشرة: كل أصل جرى به العمل فهو صحيح.

القسم الثاني في كتاب الأحكام: والأحكام جمع حكم، والحكم يُعرف عند أهل العقل بالإثبات للشيء أو بالنفي له. والأحكام نوعان: خطاب التكليف، وخطاب الوضع.

وفي خطاب التكليف عدة مسائل فيها الأحكام الشرعية الخمس، وأقسام المباح، وغيرها من مسائل. فالأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال، والتروك بالمقاصد، أي بالنيّات فإذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها الأحكام لقاصد ما، ومن الدليل عليه «إنما الأعمال بالنيات».

والحقوق الواجبة على المكلف على ضربين، سواء كانت من حقوق الله، كالصلاة والصيام والحج، أو من حقوق الأدميين، كالديون والنفقات والنصيحة وإصلاح ذات البين وما أشبه ذلك.

فأما المحدودة المقدرة فلازمة لذمة المكلف مترتبة عليه دينًا حتى يخرج عنها؛ كأثمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكاة وفرائض الصلاة وما أشبه ذلك، وأما غير المحدودة، فلازمة له، وهو مطلوب بها، غير أنها لا تترتب في ذمته.

ويتحدث المصنف عن الأسباب. والسبب إذا لم تُعرف حكمة مشروعيته على ضربين: ترتيب الأحكام على الأسباب والشروط. ثم عرض للموانع، ورأى أن الموانع ليست مقصودة للشارع. والعاديات راجعة إلى مصالح الدنيا، فإن النظر فيها راجع إلى اعتبارين: اعتبار القصد عند العبادات واعتباره عند العادات.

ثم تناول المؤلف حكم الرخصة والإباحة. والرخصة حكمها الإباحة مطلقا، من حيث هي رخصة. والدليل على ذلك ما ورد في نصوص القرآن من أدلة. كذلك فإن الرخصة

أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار، بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، وهذا أصله الإباحة.

وكذلك لو كانت الرخص مأمورًا بها ندبًا أو وجوبًا، لكانت عزائم لا رخصًا، والحال بضد ذلك. فالواجب هو الحتم، واللازم الذي لا خيرة فيه، والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر، ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل من حيث هي مأمور بها.

ثم يعرض المؤلف مسألة أن كل أمر شاق جعل الشارع منه المخرج حيثما حصل. وعرض كذلك أسباب الرخص.

وفي موضوع المقاصد، يعرض المصنف لتعريف المقاصد، وهي قسمان، أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف. ويتحدث عن قصد الشارع في وضع الشريعة، ويذكر أن تكاليفها ترجع إلى حفظ مقاصدها، وهي لا تعدو الضروريات والحاجيات والتحسينيات. وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة.

ثم يتحدث المؤلف عن أن أصل المقاصد في الشريعة هي الضرورية، وهي تحفظ مصالح الدين والدنيا، وتشمل خمسة أمور: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

والمصالح المبثوثة في الدنيا ينظر فيها من جهتين: الجهة الأولى في المصلحة أو المفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية، والجهة الثانية في النظر فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعًا.

وقصد الشارع أبدًا إنما هو المصالح التي ترى بكل ما يعتاد خلق ناصح. وبما أن المصلحة الدنيوية والأخروية هي قصد الشارع فليس يختل لها نظام. والمصالح والمفاسد تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا لأجل أن تقام الحياة الأخرى.

وكون قصد الشارع هو المحافظة على المصالح الثلاث التي هي الضرورية والحاجية والتحسينية دليله الإجماع، وقد شرعت الكليات للمصالح الخاصة بها، فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات. أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه. وأما في الحاجيات، فكالقصر في السفر، فإنه مشروع للتخفيف لأجل التعب وللحوق المشقة، والملك المترف لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع، وكالقرض أجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضًا مع عدم الحاجة. وأما في التحسينيات، فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة، مع أن بعضها على خلاف النظافة، كالتيمم.

ومقاصد الشرع في بث المصالح في التشريع ملحوظ فيها أن تكون عامة لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، وبالجملة فالأمر في المصالح مطرد مطلقا في كليات الشريعة وجزئياتها. ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد.

ويبيِّن المؤلف أن بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام. ومقاصد الشارع ضربان: أصلية وتبعية. المقاصد الأصلية: مثل الضروريات التي تنقسم إلى ضروريات عينية وكفائية. والضروريات ضربان: ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود، وما ليس فيه حظ عاجل مقصود.

والعمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم.

والعبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، والعادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق.

وإذا كان العمل إصلاحًا للعادات الجارية بين العباد التي علم قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة فهو حظ قد أثبته الشارع، والطاعة تعظم بقدر عظم المصلحة. والأصل في العبادة التعبد بلا التفات إلى المعاني.

وقصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع. ثم تحدث المؤلف عن المصلحة والمفسدة، ومصلحة العبد في التكليف، وكل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف. ثم تناول الذرائع وغيرها من موضوعات تندرج تحت علم المقاصد.

المختار من العلل والأخبار

الشيخ فضل الله الحائري

مؤسسة الزهراء للنشر- لندن، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

عدد الصفحات : ٢٣٢ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وخمسة فصول. في المقدمة يؤكد المؤلف على أن الله عز وجل جعل لكل شيء سببًا، وأن السبب الأساسي في خلق الإنسان هو لمعرفة خالقه والتسبيح له والعبادة المطلقة له، وهذا هو طريق الخلاص من سجن النفس الأمارة بالسوء، والحصول على الرضا ويقظة الوجدان.

وقد شاء الخبير القدير أن يكون طريق يقظة الإنسان من باب العقل وساحة العلم، وكلاهما بُني على أساس الدلائل ومعرفة الأسباب وحكمتها. فالعقل ينمو، والعلم يتوسع بمعرفة الروابط بين الأسباب والنتائج، وهكذا ينمو إطار التفكير ويتسع نطاقه وقابليته لاستيعاب المعارف والحكم.

إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئًا تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيَّنه لرسوله وجعل لكل شيء حدًا، وجعل عليه دليلا، وجعل على من تعدى ذلك الحد حدًا.

الفصل الأول عن «علل الأسماء» وعلل تسمية رسول الله ﷺ فقد سُمي النبي ﷺ محمدًا وأحمد وأبا القاسم وبشيرًا ونذيرًا وداعيًا. أما محمد فلأنه محمود في الأرض، وأما أحمد فلأنه محمود السماء، وأما أبو القاسم فإن الله عز وجل يقسم يوم القيامة قسمة النار، فمن كفر به من الأولين والآخرين ففي النار، ويقسم قسمة الجنة، فمن آمن به وأقر بنبوته ففي الجنة، وأما الداعي فلأنه دعا الناس إلى دين ربه عز وجل، وأما النذير فلأنه أنذر بالنار من عصاه، وأما البشير فلأنه بشر بالجنة من أطاعه.

أما عن علة تسميته ﷺ يتيمًا فلأنه لم يكن له نظير على وجه الأرض من الأولين والآخرين، وأن الله عز وجل أيتم نبيه ﷺ لئلا يكون لأحد عليه طاعة.

أما علة تسمية فاطمة بفاطمة لأن الله تعالى فطم من أحبها من النار، وفطمها الله تبارك وتعالى بالعلم، وعن الطمث بالميثاق. وعلة تسمية فاطمة بالزهراء لأن الله عز وجل خلقها من نور عظمته، فلما أشرقت أضاءت السماوات والأرض بنورها، وغشيت أبصار

الملائكة، وخرت الملائكة لله ساجدين، ولأنها كانت إذا قامت في محرابها زهر نورها لأهل السماء كما يزهر نور الكواكب لأهل الأرض.

ثم يذكر المؤلف بعض أسماء الأعلام من الرجال والنساء، مثل علة تسمية آدم، وعلة تسمية حواء، وعلة تسمية إدريس، وغيرهم، وأسماء عامة منوعة مثل علل تسمية الدنيا والآخرة والسماء والإنسان، وعلة تسمية بعض الأماكن مثل علة تسمية مكة والكعبة لأنها وسط الدنيا، والبيت الحرام لأنه حرم على المشركين دخوله، والبيت العتيق لأن الله تعالى خلقه قبل الخلق، ثم خلق الله الأرض بعده فدحاها من تحته، ولأنه بيت حر عتيق من الناس ولم يملكه أحد.

الفصل الثاني علل الخلق. فعن خلق آدم بدون أبوين، وعيسى من غير أب، يقول المؤلف: ليعلم الناس تمام قدرته تعالى وكمالها، ويعلموا أنه قادر على أن يخلق خلقًا من أنثى ومن غير ذكر، كما هو قادر على أن يخلقه من غير ذكر ولا أنثى، وأنه عز وجل فعل ذلك ليعلم الناس أنه على كل شيء قدير. ثم إن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثًا، ولم يتركهم سدى، بل خلقهم لإظهار قدرته وليكلفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه، وما خلقهم ليجلب منهم منفعة، ولا ليدفع بهم مضرة، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم إلى نعيم الأبد.

ويعرض المؤلف لما يختص بالإنسان دون غيره من الكائنات. فما خص به الإنسان في خلقه تشرفا، وتفضلا على البهائم، فإنه خلق ينتصب قائمًا، ويستوي جالسًا، ليستقبل الأشياء بيديه وجوارحه، ويمكنه العلاج والعمل بهما. فلو كان مكبوبًا على وجهه كذوات الأربع، لما استطاع أن يعمل شيئًا من الأعمال.

وما خصّ به الإنسان دون جميع الحيوان هو الحياء، فإن من الناس من لولا الحياء لم يرع حق والديه، ولم يصل ذا رحم، ولم يؤد أمانة، ولم يعف عن فاحشة، وفي الإنسان جميع الخلال التي فيها صلاحه وتمام أمره.

وقد اختص الإنسان بالحواس دون غيره في خلقه وشرف بها على غيره، فجعل الله لكل حاسة حسًا محسوسًا يعمل فيه، ولكل حس حاسة تدركه، ومع هذا فقد جعلت أشياء متوسطة بين الحواس والمحسوسات، لا تتم الحواس إلا بها. فأما من عدم العقل فإنه يلحق بمنزلة البهائم، بل يجهل كثيرًا ما تهتدي إليه البهائم.

ومعرفة الخالق بالعقل معرفة إقرار لا إحاطة؛ فإن قالوا فكيف يكلف العبد الضعيف

معرفته بالعقل اللطيف ولا يحيط به؟ قيل لهم: إنما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، وهو أن يوقنوا به، ويقفوا عند أمره ونهيه، ولم يكلفوا الإحاطة بصفته، كما أن الملك لا يكلف رعيته أن يعلموا أطويل هو أم قصير، وإنما يكلفهم الإذعان لسلطانه، والانتهاء إلى أمره.

ثم يطرح المؤلف سؤالا في الأعضاء التي خُلقت أفرادًا وأزواجًا، وما في ذلك من الحكمة والتقدير، والصواب في التدبير. فالرأس مما خلق فردًا، ولم يكن للإنسان صلاح في أن يكون له أكثر من واحد. ألا ترى أنه لو أضيف إلى رأس الإنسان رأس آخر لكان ثقلا عليه، من غير حاجة إليه، لأن الحواس التي يحتاج إليها مجتمعة في رأس واحد.

واليدان مما خلق أزواجًا، ولم يكن للإنسان خير في أن يكون له يد واحدة؛ لأن ذلك يخل به، ألا ترى أن النجار والبنّاء لو شُلت إحدى يديه، لا يستطيع أن يعالج صناعته، وكذلك بقية أعضاء الإنسان من الصوت والحنجرة واللسان والشفتين والحلق والمريء والشعر والأظفار وغيرها.

ويتناول المؤلف العلل التي من أجلها يُبتلى الأنبياء، إذ إن المؤمن إنما يُبتلى على قدر أعماله الحسنة؛ فمن صح دينه وصح عمله اشتد بلاؤه، وذلك أن الله عز وجل لم يجعل الدنيا ثوابًا لمؤمن ولا عقوبة لكافر.

الفصل الثالث عنوانه: «علل الشرائع وأصول الإسلام وفروعه»، فيتحدث المؤلف عن علل التوحيد، فإنه لو لم يجب ذلك لجاز أن يتوهم الناس أن هناك أكثر من إله، ولو جاز أن يكونا اثنين لم يكن أحد الشريكين أولى بأن يُعبد ويُطاع من الآخر، ولجاز أن يدعي إبليس أنه هو الآخر إله حتى يضاد الله في جميع حكمه، ويصرف العباد إلى نفسه، فيكون في ذلك أعظم الكفر وأشد النفاق.

وعلة إرسال الرسل والأنبياء والأمر بهم والإذعان لهم بالطاعة، أنه لما لم يكن في خلقهم وقواهم ما يثبتون به لمباشرة الصانع تعالى حتى يكلمهم ويشافههم لضعفهم وعجزهم، وكان الصانع متعاليًا عن أن يُرى ويُباشر، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهرًا، لم يكن لهم بدّ من رسول بينه وبينهم يؤدي إليهم أمره ونهيه وأدبه، ويفقههم على ما يكون به اجتلاب منافعهم ودفع مضارهم.

أما علة إقامة الفرائض، فإن الله تعالى بمنّه ورحمته لما فرض على الناس الفرائض

لم يفرض ذلك عليهم لحاجة منه إليها، بل رحمة منه بهم ليميز الخبيث من الطيب، وليفاضل منازلهم في محبته، ففرض عليهم الحج والعمرة، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم والولاية، وجعل لهم بابًا ليفتحوا به أبواب الفرائض ومفتاحًا إلى سبله.

ويستشهد المؤلف برأي لابن شاذان النيسابوري حاصله أن الإمام الرضا ﷺ سُئل هل يجوز أن يكلف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير علة ولا معنى؟ فأجاب ﷺ بأن هذا لا يجوز لأنه حكيم غير عابث ولا جاهل.

ثم يحدد المؤلف علة الأمر بالوضوء، والعلة التي من أجلها يُستحب أن يكون الإنسان على وضوء دائم، وثواب تجديد الوضوء، وعلة الأمر بالصلاة، وعلة الأمر بالأذان، والعلة التي من أجلها لا يجوز ترك الأذان والإقامة في الفجر والمغرب، في سفر أو حضر، وعلة الرخصة في الجمع بين الصلاتين، وغيرها من علل الفرائض الخاصة بالصلاة.

وبيَّن أن التي من أجلها فرض الصيام على الناس هي أن يعرفوا ألم الجوع والعطش، وليكون الصائم خاشعًا ذليلاً مسكينًا مأجورًا صابرًا على ما أصابه من الجوع والعطش، فيستوجب الثواب مع ما فيه من الإمساك عن الشهوات، وليعرف الناس مبلغ هذه الشدة على أهل الفقر في الدنيا، فيؤدوا إليهم ما فرض الله لهم في أموالهم.

وكذلك العلة في الحج وشعائره، والزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد وغيرها.

والفصل الرابع عن مكارم الأخلاق ومساوئها، وثواب الأخلاق الحسنة، وعقاب الأخلاق السيئة.

أما الفصل الخامس والأخير فهو عن آداب المعاشرة، مثل العناية بالأسرة، وصلة الرحم وآداب الزواج، وتكوين الأسرة، ومعاش الأفعال، وكريم الخصال وغيرها.

ثانيًا : الكتب الحديثة

الحيل المحظور منها والمشروع الجزاء القانوني للأولى وبطلانها والآثار القانونية للثانية وصحتها

د. عبد السلام ذهني

مطبعة مصر- القاهرة، ١٩٤٦م

عدد الصفحات : ٤٠٩ صفحة

يتكوَّن الكتاب من تمهيد وعدة موضوعات. في التمهيد يعرض المؤلف في عجالة للحيل القانونية وما لها من أثر في الأزمان الماضية، والضجة المثارة حولها في الأحوال الحاضرة.

ويشير المؤلف إلى أن التاريخ يثبت الخلاف المتوالي بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، بين مصالح الأفراد والنظام العام، بين ما يرجوه كل فرد على حدة، وما ترجوه الجماعة؛ فالفرد ينشد أملاً يجهد لتحقيقه ويسعى لنيله، ويهدف إلى غرض يتوجه إليه بجهوده، ويحتال له بما أوتيه من توافر على التفكير، وإصرار على المضي فيه، ويدور حوله دورانًا ويلف لفًا، بُغية يرمي إليها؛ فيعبد لها ما شاء من طريق.

وهذا التنازع الدائم بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية، بين ما يرجوه الفرد لنفسه، وما ترجوه الجماعة لكيانها، هذا التنازع الدائم عُرف منذ بداية الخليقة، ومن يوم أن درج الإنسان على سطح البسيطة.

ويبحث المؤلف الحيل في حكم الشريعة الإسلامية، وما قال به الفقهاء فيها من حيث المحظور منها والجائز. وقد أفتوا بإبطالها متى انصرفت إلى غير مقاصد الشارع، كما أفتوا بصحتها ونفاذها إذا كانت مشروعة في ذاتها، وأُريد بها الخير، ولم تتوجه إلى العمل على إفساد التشريع، وعلى السير في غير طريقه.

وكان عمدة البحث في هذا الموضوع رسالة من وضع الشيخ محمد عبد الوهاب بحيري، قدمها لمشيخة الأزهر من أجل نيل شهادة العالمية، وجعل عنوانها: «كشف النقاب عن موقع الحيل من السُنّة والكتاب».

ومن الناحية التاريخية كانت الشريعة الإسلامية هي القانون النافذ فيما يتصل بالمعاملات قبل إنشاء المحاكم المنظمة سنة ١٨٧٥ مختلطًا، وسنة ١٩٨٣ وطنيًا أهليًا. وإذ كان لابد أن يراعى في الحيل المحظورة- أو الحيل التدليسية المسماة بذلك في الوقت الحاضر- ما قاله في شأنها فقهاء الشريعة الإسلامية، فإن المحاكم الجديدة لم تر بدًا من الأخذ أيضًا بماضيها بالشريعة الإسلامية، على أساس أنها نظرية لم يرد بشأنها بالقانون الوضعي ما يناقضها، بل ورد بالعكس ما يؤيدها، ما دام أنه أشار في مواطن كثيرة إلى حسن النية وسوء النية.

على أن كل شارع مع توالي الأزمان من عهد الرومان إلى الآن لم يستطع أن يلوي كشحًا عن الإدلاء بالرأي القانوني بشأن النية، وما تنطوي عليه في بعض الأحوال من الرغبة في الإساءة إلى الغير، سواء توجهت الرغبة من طريق المساس بالنظام العام وما له من أشكال مختلفة، وصور متباينة من حيث العادات الحسنة والأخلاق العامة، وحسن نظام الجماعة، وضرورة الأخذ بما يحفظ عليها كيانها ويشد أزر قوامها، أو توجهت من طريق نظرية السبب وما لها من مظاهر خارجية وكوامن داخلية من حيث الدوافع.

وقد شقت نظرية الحيل التدليسية أو الحيل المحظورة طريقها في عالم القضاء المصري الوطني والمختلط، وشقت من قبل طريقها في الشريعة الإسلامية التي كانت قانون البلاد في المعاملات، قبل إنشاء المحاكم المنظمة على النسق العصري. فإنه لا يمكن مع هذا، القول بما يشعر بالتردد في قبول النظرية بمصر، وفي ضرورة الاعتراف لها بالوجود القانوني والاستقلال القانوني أيضًا، ما دام أن الماضي قد أكد وجودها وبرر تشريعها بجانب نظرية الحيل المشروعة، وما تؤدي إليه هذه من الآثار المحمودة التي لا تتعارض في شيء مع مقاصد الشارع وأغراضه وأهدافه.

ويعرض المؤلف للحيل وحكم الشريعة الإسلامية فيها، وكيف نظر إليها علماء الشرع، وبماذا أفتوا، وما هي أحكام القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ بشأنها؛ فقد كتب فقهاء الإسلام وأفاضوا في الحيل، وأبانوا ما لها من خير بما لا يتعارض مع حكم الشرع وفقًا

لما ورد في الكتاب والسُنّة، وما لها من شر مستطير بما لا تقره الشريعة السمحاء طبقا لأحكام القرآن، وسُنّة الرسول ﷺ .

ويحلل المؤلف مفهوم الحيل في الوقت الحاضر، وما لها من شأن في قضائنا وقضاء غيرنا، وعند رجال الفقه هنا وهناك، ويبرز حقيقة الحيل ومبلغ أثرها في الحياة وأعمال التعامل واكتساب الحقوق.

ويُعرِّف المؤلف الحيلة والاحتيال والتحيل بأنها تعني: الحذق وجودة النظر والقدرة على التصرف، وما يتوصل به إلى حالة ما خفية، وأكثر استعمالها فيما في تعاطيه خبث. وقد تستعمل فيما فيه حكمة. قيل في وصف الله عز وجل: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ المِحَالِ﴾ أي الوصول في خفية من الناس إلى ما فيه حكمة.

وقد غلب في العُرف اللغوي إطلاق الحيلة على ما يكون من الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى حصول الغرض بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة، وتنصرف أيضًا إلى الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى الغرض الممنوع منه شرعًا أو عقلاً أو عادة. ويُقصد بها الحيل التي تُستحل بها المحارم، وأطلقها الفقهاء على المخارج من المضايق بوجه شرعي، على اعتبارها نوعًا من الحذق وجودة النظر، بما يكون فيه مخلص شرعي لمن ابتلي بحادثة دينية.

والحيلة لغة وعُرفًا هي المكر والخديعة والكيد لكل فعل يقصد فاعله خلاف ما يقتضيه ظاهره، وأكثر ظهورها في الفعل المذموم ويقصد فاعله إنزال مكروه بغيره.

والحيلة منها ما هو مشروع جائز، ومنها ما هو محظور غير جائز؛ فالجائز منها ما يترتب عليه تحقيق مقاصد الشارع من فعل ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، وإحياء الحقوق ونصر المظلوم والانتصاف من الظالم، وهذا حلال مباح، أو مستحب أو واجب. وغير الجائز ما ترتب عليه العبث بمقاصد الشارع من إسقاط الواجبات وتحليل المحرمات، وقلب الحق باطلا والباطل حقا.

والجائز غير المحظور ما انصرف إلى إثبات حق أو دفع باطل، والمحظور ما كان المقصود منه محرمًا، وهو يتنوع باعتبار الطرق المفضية إليه؛ وهو إما مباح يفضي إلى المقصود المحظور، وإما مباح شرع لغير هذا المقصود، وإما محظور لأن الطريق المفضي إليه حرام في نفسه.

وينصب التحريم على الغاية والوسيلة معًا، على اعتبار أنه قد يضاد الشارع في الغاية والحكمة والوسيلة. ويتوصل المحتال إلى غير ما قصده الشارع، وإلى ما هو ممنوع منه، وجعل الحيلة سترة وجنة يستتر بها، وعلى ذلك فالحيلة تنصرف إلى ما يأتي:

١- الاحتيال لحل ما هو حرام في الحال كالحيل الربوية.

٢- الاحتيال على حل ما انعقد سبب تحريمه، وهو صائر إلى التحريم.

٣- الاحتيال على إسقاط ما هو واجب، كمن يدخل عليه رمضان ولا يريد صومه فيسافر.

٤- الاحتيال على إسقاط ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب، ولكنه صائر إلى الوجوب كالاحتيال على إسقاط الزكاة قبيل الحول بتمليكه ما له لبعض أهله، ثم استرجاعه بعد ذلك.

والحيلة من حيث هي- سواء كانت محظورة أو جائزة- تهدف إلى المقاصد، أي مقاصد الشارع من تشريعه، فهي تعمل إما على مناقضتها، أو على موافقتها.

وأما عن الحيل الجائزة والمشروعة فالضابط فيها ما كان المقصود بها إحياء حق أو دفع ظلم أو فعل واجب أو ترك محرم أو إحقاق حق أو إبطال باطل، ونحو ذلك مما يحقق مقصود الشارع الحكيم متى كان الطريق سائغًا مأذونًا فيه شرعًا، ولها دلالة من القرآن الكريم ودلالة من السُنَّة.

من فلسفة التشريع الإسلامي

فتحي رضوان

المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ودار الكاتب العربي للطباعة والنشر- القاهرة، ١٩٦٩م.

عدد الصفحات : ٢٦٥ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وعشرين فصلا. يشرح المؤلف في المقدمة معنى «التشريع الإسلامي» وأنه يدخل فيه مصادر التشريع من قرآن وسُنَّة وإجماع واجتهاد الصحابة، ثم يلي هؤلاء الفقهاء العالمون بما احتواه القرآن من أحكام، والتابعون الذين جاءوا بعدهم، ثم تابعو التابعين؛ فآثار كل هؤلاء تدخل في التشريع الإسلامي.

وما يعنيه المؤلف بفلسفة التشريع الإسلامي هي هذه الروح، أي الأساس العام، أو القواعد الكلية التي ضمنت شرع المسلمين، والتي ترى آثارها في كل ناحية من نواحي حياتهم القانونية في النص والشرح والتطبيق والفقه والقضاء والفتوى والحكم.

ويتناول الفصل الأول «مصادر التشريع الإسلامي» ويقسمها المؤلف إلى نوعين: مصادر نصية، ويقصد بها المصادر التي تحتوي على نص يبيِّن حكم الحالة أو الواقعة، وهذه المصادر تقتصر على الكتاب والسُنَّة. أما المصادر غير النصية، فهي مصادر أو أدلة أحكام لا تستند مباشرة إلى نص، وإنما تحل محل النص وتقوم مقامه، وهي: الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي.

وقد خصص الفصل الثاني لعرض هذه المصادر التبعية أو غير النصية.

الفصل الثالث عنوانه: «خصائص التشريع الإسلامي». وخلاصته أنه تشريع إنساني، ووصفه بأنه إنساني، وإن بدا واضحًا في غير حاجة إلى بيان إلا أنه في واقع الأمر في أشد الحاجة إلى تفصيل وإسهاب.

فالأصل أن كل الشرائع إنسانية، فما يضع مشرع قانونًا إلا وغايته أن يوفر للجماعة التي وضع لها هذا القانون الأمن والقوة والسعادة. والإسلام هو الشريعة التي استأثر بها وبأحكامها الاهتمام بالإنسان، والاحتفال بشئونه، ورعاية كل ما يتصل به. وما دام الإنسان كريمًا على القرآن وعلى الإسلام، فالتشريع يجعله قبلة المشرع وهدفه؛ فلا يضحي به حتى لنشر العقيدة، ولو كانت عقيدة الإسلام، ولا لصالح الدولة، ولو كانت دولة المسلمين.

والفصل الرابع عنوانه: «منهج التشريع الإسلامي أخلاقي». ويؤكد المؤلف على أن المنهج الأخلاقي قد لازم الإسلام منذ بدايته، فلم يكن لدى محمد ﷺ نظام قانوني يدعو إليه، ولا بناء مجتمع جديد يغري الناس على الدخول فيه، إنما الخطوات الأولى التي هيأت الأساس والقاعدة التي يقوم عليها الصرح كله هي أخلاق، وأخلاق وحسب.

وهذا النهج الأخلاقي النابع من أن «الإنسان وكرامته» هما محور البناء التشريعي كله لا يكون من الصرح الشامخ القاعدة فقط، بل هو روح تسري في كل لبنة من لبنات الصرح، فالعقيدة أخلاقية بحتة، والشريعة أخلاقية بحتة، والعمل المبني عليهما أخلاقي؛ فالصلة بين الله والناس، والصلة بين الإنسان والإنسان، والصلة بين الإنسان والكون صلات أخلاقية، نلمح فيها دائمًا الاحترام المتبادل، والصدق، والوضوح، والاستقامة، والرحمة.

وعنوان الفصل الخامس: «التشريع الإسلامي عالمي». يذهب المؤلف إلى أن الدنيا لم تعرف تشريعًا عالميًا غير الإسلام؛ فقد كانت اليهودية دينًا خاصًا لبني إسرائيل، وكانت المسيحية إصلاحًا لليهودية، وقد كان محمد رسول الله، هو الرسول الوحيد الذي وجه الدعوة إلى دينه- خارج وطنه- إلى الملوك والأمراء، تطبيقًا لما جاء في القرآن.

وجّه الرسول كتب الدعوة إلى الإسلام إلى هرقل عظيم الروم، وإلى نجاشي الحبشة، وكسرى ملك الفرس، والمقوقس حاكم مصر من قِبَل القسطنطينية، والحارث الغساني ملك الحيرة، والحارث الحميري ملك اليمن.

وأخيرًا كانت وسيلة الإسلام إلى الدعوة هي القرآن، وما انطوى عليه من مبادئ وعقائد ونظم وقواعد، وأفكار وحكم، ومنهج للحياة، وأسلوب للتفكير ودستور للأخلاق، وهو أمر ثابت باق. ولقد توج الإسلام بناءه القائم على أساس من الروح العالمية بعبادة «الحج» التي هي في واقع الأمر لقاء عالمي، لم يدع إلى مثله دين قبل الإسلام ولا بعده. فعالمية الإسلام مستمدة من كل ما يتصل به من عبادة وفكر ودعوة ووسيلة.

وتحت عنوان «حقوق الإنسان في الإسلام» يرى المؤلف أن حقوق الإنسان لم تذكر منفصلة في الإسلام، فلم يستعمل الإسلام لفظ حقوق، بل استعملها وقسمها إلى حقوق لله وحقوق للعباد، وحقوق مشتركة بين الله وعباده.

وحقوق الله هي حقوق غير قابلة للتنازل عنها، ولا للتصالح عليها، فهي ثابتة من قبيل الحقوق الأساسية التي ينص عليها في الدساتير، ولا يجوز تعديلها، أو هي حقوق تهم المجتمع كله، وتعود بالنفع عليه بأسره، كما أن الأذى يلحق به إن هو تركها.

وفي الإسلام حدود وقصاص وتعزير، والحدود قليلة، وأصل فكرة الواجبات التي تقابل في الشرائع والدساتير فكرة الحقوق، فكل منا مسئول عن أمور معينة يجب أن يحسن أداءها، فإن قصر في ذلك تناوله العقاب.

وقد آثر الإسلام أن يقيم المجتمع على مسئوليات عن أن يقيمه على حقوق، لأن مباشرة الحقوق يلحقها من الفرد إهمال أو فتور، أما المسئولية فتجعل الحق التزامًا، وتنبهه إلى أن الأمر ليس متروكًا لاختياره، وتوقظ الضمير، وتزيد من رقابته للفرد.

فالمجتمع الإسلامي قائم على تحديد الواجبات والمطالبة بأدائها، لا بتحديد الحقوق والحرص عليها. فالواجبات هي أصل الحقوق، وأداؤها هو الذي يكفل للناس في المجتمع الأمن والرفاهية ثم الحرية.

كل شيء محدد في مجتمع التكاليف، حتى الرخص والتخفيف على العباد، واجبات: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه»، «من لم يأخذ برخصنا فليس منا»، هذا هو نظر الإسلام إلى الحقوق والحريات.

ومن أهم فصول الكتاب ذلك الفصل الذي تناول فيه قواعد الشريعة الكلية وصلتها بمقاصد الشريعة.

كمال الشريعة الإسلامية

محمد طلبة زايد

(د. ن)، ط١، ١٣٩١هـ/١٩٧١م

عدد الصفحات : ١٧٠ صفحة

هذا الكتاب رد على مسرحية بعنوان «قلب أخر لأجل الزعيم»، فقد رأى فيها المؤلف ما يمس حقيقة الإسلام، فسخر كتابه هذا من أجل دحض الادعاءات التي جاء ذكرها في هذه المسرحية. وهذه الادعاءات ذكرها المؤلف في عدة فصول، و ردّ عليها.

الادعاء الأول «كراهية حكم الله». يرى كاتب المسرحية أن «حكم الله» هو أخطر نظرية تسند الظلم والفوضى، وأن نبذ حكم الله يفضي إلى الحرية، وأن أفيون الشعوب هو الحكومة الدينية.

الادعاء الثاني يشيد مؤلف المسرحية بمزايا الشرك، ويتغنى بحكم الوثنيين، ويرفض حكم الله.

الادعاء الثالث أقوال كاتب المسرحية أن الشرك والتوحيد صنوان، صديق للمسلمين والمشركين جميعًا.

الادعاء الرابع أن الأجرام السماوية لا يحركها الله، وأن الإنسان في طريقه إلى كشف الغيب.

الادعاء الخامس هو ادعاء لأهل الأديان الأخرى. ويفتري على الله ورسله، وأن انتصار المسلمين ليس نتيجة الدين، وغير ذلك من افتراءات.

ويجيب المؤلف على هذه الافتراءات بما كتبه عن كمال الشريعة الإسلامية، قائلاً: إن هذه الحقيقة الأزلية التي يؤمن بها جميع المؤمنين بالله وملائكته، يؤمنون بالدين الإسلامي الحنيف، يؤمنون بها شريعة بالغة نهاية السمو والكمال، لا يرقى إلى مستواها أي تشريع أو تقنين من صنع البشر. يؤمنون بها شريعة بالغة نهاية العموم والشمول، لا تدع شاردة ولا واردة مما خطر أو سيخطر على بال البشر في حوائجهم ومصالحهم إلا عندها مفتاحه.

يؤمنون بها شريعة بالغة نهاية العدل والإنصاف والرحمة، يسعد بقضائها جميع الخصوم، ويتغنى بعدالتها القاصي والداني.

يؤمنون بها شريعة محققة للناس أعلى درجات الأمن والعزة والكرامة والحرية التي يمكن أن ترقى إليها تصوراتهم، أو تصبو إليها نفوسهم، أو تراها أحلامهم، يؤمنون بها شريعة ربانية خاتمة، أنزلت لتختم الشرائع السابقة كلها، ولتحكم أهل الأرض جميعًا، إنسهم وجنهم إلى قيام الساعة.

يؤمن المؤمنون بذلك كله إيمانهم بربهم تبارك وتعالى، الذي خلقهم ثم رزقهم ثم يميتهم ثم يحييهم، ثم إليه يرجعون، فهو الذي أرسل رسوله ﷺ بهذه الشريعة الكاملة للناس كافة في مشارق الأرض ومغاربها.

ويتناول المؤلف أدلة كمال الشريعة الإسلامية، وتفوقها على جميع الشرائع بما لا يُقاس ولا يُقارن بما يأتي:

أولاً : شهادة رب العالمين، حسبك أنها من صنع الله الذي أتقن كل شيء، الذي أحاط بكل شيء علمًا، ما كان وما سيكون، الذي خلق كل شيء فقدره تقديرًا، شهد سبحانه وتعالى لشريعته التي أنزلها على عبده ورسوله ﷺ بنهاية الكمال والتمام والحسن، وليس بعد شهادة الله شهادة.

ثانيًا : خصائص الشريعة الإسلامية وميزاتها: فالشريعة الإسلامية ذات خصائص ترفعها فوق جميع الشرائع السماوية السابقة، ولها بطبيعة الحال مثل ما لتلك الشرائع السماوية من ميزات على جميع الشرائع الوضعية التي هي من صنع الناس. وهذه الخصائص والميزات هي:

١- **العمومية**: فالشريعة الإسلامية أنزلت للناس جميعًا، أسودهم وأحمرهم، للثقلين جميعًا، الإنس والجن، بينما الشرائع السابقة كانت كل شريعة منها لأمة من الناس دون سواها.

٢- **البقاء:** فالشريعة الإسلامية جاءت لتختم الشرائع كلها، ولتبقى ما بقيت الدنيا، وهي باقية إلى قيام الساعة، وهي ناسخة لكل ما قبلها من الشرائع وليس ينسخها شيء، ولم يكن لغيرها من الشرائع الربانية مثل هذا البقاء.

أما الشرائع الوضعية فتلك رفات بعد رفات، إنما وُلدت للممات، لا يزيد عمر أطولها على بضع سنوات.

٣- **الحفظ:** الشريعة الإسلامية محفوظة النصوص والمتون من التصحيف والتحريف ومن التشويه والتحوير، محفوظة بحفظ الله العلي القدير، يتلقاها الدارسون والقضاة والمتقاضون بكل طمأنينة وثقة، إنها هي التي أنزلت من عند رب العالمين بنصها الذي يُتلى، أراد الله عز وجل ألا يبقى محفوظًا من الشرائع التي أنزلها لعباده إلا الشريعة الختامية، الشريعة الإسلامية.

٤- **الإعجاز:** الإعجاز هو آية القرآن الكريم في كل ما أنزل به، ونصوص الشريعة الإسلامية تدخل بطبيعة الحال في هذا الإعجاز العام، فترى فيها الإعجاز جليًا، لا في روعة البيان، وبلاغة التركيب فحسب، بل أيضًا في سعة إحاطة النص بشتى المعاني والمرامي.

إعجاز سمو وكمال، كلما ترقى فهم الناس، واتسعت علومهم، كلما تبينوا في النص مزيدًا من الروعة والإعجاز، فهم البشر متناه، وإعجاز النصوص غير متناه، إنما يتزايد فهم الناس، وتتضاعف مداركهم كلما جد بالناس شأن أو أعضلتهم قضية، وجدوا الحل الوافي والجواب الشافي بين طيات النص الحكيم.

٥- **الجدة:** إذا قرأت نصوص أي قانون من القوانين الوضعية الغابرة، عجبت من غرابته ونشوزه وفساده، وأيقنت أنه لا يلائم البتة أحوال العصر الحاضر، أما نصوص الشريعة الإسلامية فهي دائمًا جديدة ناضرة، يحسبها القارئ أنها صيغت اليوم، لشعوب هذا الزمان، ولمشاكل هذا العصر، وستبقى كذلك دائمًا جديدة ناضرة إلى يوم الساعة.

٦- **الكمال:** الشريعة الإسلامية شريعة كاملة تامة؛ فلا ينقصها فرع ولا شعبة من فروع القضاء، أو شعبه التي يحتاج إليها البشر إلى قيام الساعة.

ونصوصها متجددة المعاني متعددة المرامي، تتسع لكل مطلب وتسد كل حاجة، يستخرج المستنبطون من فقهاء الشريعة من كنوزها العديد من النظريات والقوانين السليمة الصحيحة.

٧- **السمو:** سمو الشريعة الإسلامية، شأنه كشأن خصائصها، كلهـا نتيجـة حتميـة لمصدر التشريع الرباني، فليس يتوقع من صنع رب العالمين إلا أن يكون معجـزًا وكلامًـا ساميًا وجامعًا لكل المحاسن، ما يعلم البشر منها وما لا يعلم. والمقصود بالسمو هنا هو ارتفاع مستواها التشريعي فوق كل مستوى، فوق مستوى الشرائع القائمة كلها، وفوق كل ما يمكن أن يجد من شرائع، مستوى هو أسمى من كل تفكير بشري في أبعد حدوده.

إن القوانين الوضعية في تحركها نحو السمو دائمة التغيير والتبديل، كلما اكتشفوا فيها عيبًا أو نقصًا أكملوها. أما الشريعة الإسلامية، فآية سموها أنه يخشع دون سموها كل تفكيـر، ولا تدنو منها أي محاولة للتغيير، وأنها كانت وما زالت ولن تزل المثل الأعلى في نصوصـها وأحكامها.

٨- **العصمة:** تمتاز الشريعة الإسلامية عن أي قانون وضعي بالعصمة من الخطـأ، فهي لا تخل بحق، ولا تعدو بجور، ولا تحيف بنقص، ومـا ذاك إلا لأنهـا مـن صـنع الله جل شأنه.

أخطاء القوانين الوضعية كثيرة، ولا يعرف فسادها إلا بعد ظهـور آثارهـا الـسيئة للناس. أما الشريعة الإسلامية فهي العدل المحض، والحكمة البالغة والرحمة الواسـعة، إنهـا معصومة بما عصم الله، هو صانعها جل شأنه.

٩- **الغنى:** الشريعة الإسلامية غنية بنفسها عن جميع القوانين، لا تأخذ عـن واحـد منها شيئًا، وتأخذ عنها كل القوانين، وما كان لشريعة رب العالمين، ولا ينبغي لها أن تتدهور إلى مستوى شرائع العباد الخطائين، بل هي تمد دائمًا، وترشد دائمًا، ولديها مزيد لكل مستزيد.

ثالثًا: آثار تطبيق الشريعة: حققت الشريعة الإسلامية، أسمى وأكمل ما يُطلب مـن أي تشريع أو قانون. حققت لهم من الأمن والحرية والكرامة والعدالة والمساواة في الحقـوق والواجبات والرخاء ورغد العيش، والعزة والمنعة ما يشبه أن يكون في عمر الزمان حلمًـا، وكستهم من الفضيلة ومكارم الأخلاق أحلى زينة.

إن محاولة إحصاء الخير الذي جاءت به الشريعة على سبيل الحصر أمر مـستحيل، لأن ذلك معناه إحصاء نعم الله تعالى، وهي ليس في المقدور. ويكتفي المؤلف بضرب مثـالاً واحدًا وهو «نعمة الأمن» فقد جعله الله جزاءً وفاقا لإقامة الدين بوجه عام، ولإقامـة أحكـام القصاص والديات والحدود بشكل خاص.

الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر

د. سيد محمد موسى «توانا»

دار الكتب الحديثة- مصر، ١٩٧٣م.

عدد الصفحات : ٦٢٦ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية لشهادة العالمية في أصول الفقه الإسلامي من كلية الشريعة بجامعة الأزهر.

يتكوّن الكتاب من مقدمة وتمهيد وأحد عشر بحثًا وخاتمة. في المقدمة يشير المؤلف إلى أننا نعيش في زمان توانت الأمة الإسلامية فيه عن أداء رسالتها، بل قد فقدَ بعض أفرادها استقلاله الفكري وثقته بتعاليم دينه وأحكام فقهه، وأصبح العمل به «بالفقه» مظهرًا من مظاهر التخلف، وأثرًا من آثار الماضي البغيض.

واقتنع كثير ممن تثقفوا بالثقافة الأجنبية بأن الأمم التي تصنع أسلحة الدمار والهلاك هي التي تستطيع أن تصنع القانون والأخلاق، والمثل العليا الإنسانية، ومن ثم يجب على المسلمين أن يستوردوا منها القانون كما يستوردون منها السلاح.

ويشير المؤلف إلى أنه وجد عددًا كبيرًا من المثقفين يعتقدون عدم إمكان تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين- وهم الذين آمنوا بالديانة الإسلامية- مع أنهم لا يؤمنون بالمستحيل في سبيل تنفيذ تعاليم غير إسلامية، وتحقيق أغراض غير شرعية، والحال أن المسلمين لا يؤمنون بها.

ويذهب المخلصون من المسلمين من علماء الدين والمثقفين إلى لزوم إيجاد حركة فقهية جديدة، تبث روحًا جديدة في العلوم الإسلامية، بحيث يطرق الإسلام أبواب العقول من جديد، ويسهم في إصلاح المجتمع البشري، وحل مشكلاته وإنقاذه من التردي في هاوية المادية وهذا يتطلب من علماء المسلمين التشبث بأذيال الاجتهاد، والانتفاع به، حسب اقتضاء الظروف، ومتطلبات الزمن، ومقدرة كل واحد الاجتهادية، وحظه من «الاجتهاد».

وقد ثار الكلام حول الاجتهاد، وضرورة التوصل إليه، وإمكان وجود المجتهدين بين العلماء في عصرنا وقبل عصرنا، وبقيت آثار أقلامهم مبعثرة ضمن بحوث فقهية وأصولية وتاريخية هنا وهناك، وهذا ما دفع المؤلف إلى تقديم دراسة عن موضوع الاجتهاد لكونه

مفتاح الدخول في حلبة الصراع الثقافي في العالم، وسبيلاً إلى النهوض بالشريعة الإسلامية، ووسيلة لإثبات صلاحية الفقه الإسلامي، لأن يكون قانونًا للوطن الإسلامي.

ويقدم المؤلف في «التمهيد» نبذة يسيرة عن تاريخ الاجتهاد، منذ وجوده إلى عهد بلوغه ذروة الكمال، ثم ما طرأ عليه بعد ذلك، فعرض الاجتهاد في عصر صاحب الرسالة ﷺ وكيفية اجتهاده، ثم اجتهاد الصحابة في حياته ﷺ ، والاجتهاد في عصر الصحابة والطابع المميز لاجتهادهم، ثم الاجتهاد في عصر التابعين، وظهور اتجاهين فيه، ثم ظهور المذاهب، وظهور النزاع في بعض الأدلة، مثل الاختلاف في حجية السُّنَّة، والاختلاف في حجية القياس والاستحسان، والإجماع، وقول الصحابي.

ويلي ذلك ذكر الاجتهاد في عصر الأئمة الأربعة، وعرض الاجتهاد من القرن الرابع إلى السابع حتى أوائل القرن العاشر وما بعده.

والبحث الأول عن تعريف الاجتهاد وما يتفرع عنه، مثل: أركانه، والفرق بينه وبين غيره من القياس والرأي، وما يفهم من خواص الاجتهاد، ككونه ليس إنشاءً للأحكام.

وفي البحث الثاني يبيِّن المؤلف شروط الاجتهاد، ويقسمها إلى شروط عامة وشروط هامة، وشروط أساسية وشروط تكميلية، ثم يتناول حكم الاجتهاد ويقسمه إلى حكم الاجتهاد التكليفي وحكم الاجتهاد الوضعي.

وعن حكمة شرعية الاجتهاد، يشير الباحث إلى أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق شيئًا في الوجود عبثًا، ولم يشرع تشريعًا لم يرد به تحقيق غرض، وإيجاد مصلحة للعباد تفضلاً منه عليهم، فما هو الغرض الذي يحقق تلك المصلحة التي تُجلب، أو المفسدة التي تدفع بشرعية الاجتهاد؟

ويجيب المؤلف على هذا السؤال بأن حكمة اجتهاد الرسول ﷺ ، مع أن الله تعالى قادر على إنزال الوحي عليه في كل ما يجد من حوادث في عصره، وفي كل ما يطلب فيه من وجهة نظر الشرع: هو تعليم الأمة عمليًا، ووضع الحجر الأول في بناء تربيتهم تربية يقدرون بها على حل ما يواجههم من ظروف جديدة وحوادث متجددة بعده ﷺ .

وأما حكمة شرعية الاجتهاد لأصحابه الكرام في عصره، عصر القدرة على معرفة الحكم بالوحي في الجملة، فهو أن لا يهابوا القيام به من بعده، ويكونوا مستعدين لحمل الأمانة الكبرى الملقاة على عاتقهم، وهي الحكم بما أنزل الله بين عباده، ثم تسليم ما أخذوا منه ﷺ إلى من يليهم من الأمة الإسلامية.

وأما حكمة شرعيته لمن بعده من المجتهدين، فهي معرفة نظر الشرع في كل ما ينزل بالمسلمين من وقائع؛ ليحكموا فيها على وفق الشرع، ويطبقوا عليها تعاليم الإسلام، وهذه منفعة عظيمة لا تُجلب إلا بشرعية الاجتهاد.

ولولا الاجتهاد لزاد عدد ما يتصرف فيه المسلمون برأيهم المحض أو بقوانين وأعراف غير دينية على المنصوصات جيلاً بعد جيل، وهذا يخالف الحكمة من إرسال الرسل عليهم السلام، وفيه ضرر للناس أيما ضرر. والضرر الذي يصيب الناس من ابتعادهم عن تعاليم السماء يخلص في موت الضمائر، وعدم مراقبة الله تعالى، مما يطلق أيدي الأقوياء على الضعفاء، فيتسبب في إهدار الحقوق والكرامة الإنسانية، واستغلال الإنسان للإنسان أبشع استغلال.

البحث الثالث عن حكم الاجتهاد بمختلف معاني هذه الكلمة، وكذلك الحكم عند الأصوليين. ويشتمل على بيان حكم اجتهاد الرسول ﷺ. واجتهاد أصحابه واجتهاد من بعدهم من المجتهدين، ثم تذييله ببيان حكمة تشريع الاجتهاد.

البحث الرابع فيه تصوير لما يقوم به المجتهد لإدراك الحكم ومعرفته من الأدلة المتفق عليها والأدلة المختلف فيها، مبين كل ما تخفى حقيقته من الأدلة عن البعض باختصار، وموضح به بحث أسباب الاختلاف كذلك.

وفي البحث الخامس بيان لمراتب الاجتهاد.

وذكر المؤلف في البحث السادس موضوع خلو بعض العصور من المجتهدين، وفي البحث السابع عرض لأسباب وحكم ما ينسب إلى مجتهد واحد من أقوال مختلفة في مسألة واحدة.

أما البحث الثامن فهو عن مدى جواز نقض الاجتهاد، وعدم نقضه في الحالات المختلفة.

وعرض البحث التاسع للاجتهاد غير الفقهي.

ويحتوي البحث العاشر على أراء بعض المستشرقين في الاجتهاد، وفي البحث الحادي عشر عرض الحاجة إلى الاجتهاد.

ويؤكد المؤلف في الخاتمة أن إرادة الله سبحانه وتعالى شاءت أن تجعل من الإنسان

في الأرض خليفة، وأن يمن عليه بميزة العقل ونعمة الدين، فبعث رسلا وأنبياء مبشرين ومنذرين، وختم الرسالة بسيد ولد آدم.

واقتضت حكمته أن لا يكون الوحي المنزل على رسوله بحيث لا تحتاج الأمة بعد نزوله لفهم جميع الأحكام منه إلى الاجتهاد، فأتاح الفرصة للرسول ﷺ لأن يجتهد، فاجتهد في مختلف الأمور الدنيوية والدينية، وأذن لأصحابه به، ليعلمهم إياه قولاً وعملاً، وليسير المسلمون في حياتهم الاجتماعية على ضوء شريعة الله الخالدة.

ولم يتخل الله تعالى عنه في اجتهاداته، بل ألهمه الحق وصحح ما صدر منه من بعض الأخطاء الاجتهادية البسيطة، واجتهد أصحابه في زمنه (في حضوره وغيابه) وبعد أن لحق بالرفيق الأعلى.

وعلى العلماء القادرين على الاجتهاد أن يحذوا حذوها بالتهذيب والترتيب والترجيح والتوجيه، وأن يستنبطوا حكم ما يجد من الحوادث بالاجتهاد المذهبي والمطلق.

وعلى الدولة الإسلامية أن تختار قوانينها بمساعدة الفقهاء والقانونيين، وأن تستمر في تهذيبها وتكميلها وملء فراغها بالاستعانة بمجهود هؤلاء المجتهدين دون تقيد بمذهب من المذاهب.

ولما كان القرآن والسنة منزلين ليهتدي بهما الناس في جميع الأزمنة والأمكنة، وجب الاستفادة بهما في حياتنا الاقتصادية والقانونية والسياسية.

العُرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء الغرب

عمر عبد الكريم الجيدي

إشراف اللجنة المشتركة لنشر إحياء التراث الإسلامي بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية، ١٩٨٢م.

عدد الصفحات : ٥٤٤ صفحة

الكتاب دراسة جامعية تقدم بها صاحبها لنيل دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية من دار الحديث الحسنية بالمغرب.

والدراسة مقسمة إلى قسمين رئيسيين تتخللهما أبواب وفصول ومباحث.

القسم الأول: مخصص لدراسة العُرف.

القسم الثاني: مخصص لدراسة العمل.

ويعتبر العُرف من المؤثرات المباشرة في مسيرة التشريع، ونجد أثره في كثير من الأحكام واضحة جلية، كما نجد ملامح التشريع في الأعراف الاجتماعية؛ مما يؤكد التفاعل والتكامل بين التشريع وتوجهات المجتمع الإسلامي.

والأعراف في المغرب مؤشر أكيد على أصالة المجتمع العربي وارتباط عاداته اليومية بكثير من النصوص والأحكام مما جرى عليه العمل في صدر الإسلام، وذلك لأن المذهب المالكي- الذي يعتبر المذهب المفضل لدى المغاربة- يعتمد عمل أهل المدينة كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وهو مصدر يستمد قوته من ارتباط عمل أهل المدينة بالسُنَّة النبوية.

وقد توسع علماء المغرب والأندلس في الأخذ بهذا المصدر التشريعي الذي يعتبر المذهب الوحيد في بلاد المغرب، واشتهرت في الأوساط العلمية المغربية كلمة «العمل» وكثر استعمالها كمصطلح أصيل من المصطلحات الفقهية والأصولية، وتداولتها المحاكم في ميدان القضاء.

وقضية الاكتفاء بالنصوص كمصدر للتشريع أو إضافة مصادر أخرى كانت- دائمًا- مثار اختلاف بين علماء المسلمين، وقد انقسموا إلى قسمين:

- فمنهم من قال بإعمال النصوص القطعية فقط، ومنهم من توسع في المصادر، ورأى أن النصوص القطعية لا تكفي لاستيعاب ما يجد وما يحدث من علاقات ومشاكل وأحداث.

فالفريق الأول يكتفي بالنصوص القطعية، ويرى أن كلام الله فيه كل شيء، ولا داعي إلى إيجاد مصادر جديدة للأحكام. وهذا الفريق يستدل ببعض النصوص من الكتاب والسُنَّة والآثار.

أما الفريق الثاني فنظر إلى مصالح الناس وإلى أوضاع المجتمعات الإسلامية، وإلى الواقع المعاش مستخدمًا عقله في إدراك الأشياء وتحقيق المصلحة، وبناء الوقائع على النصوص.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، فإن ذلك لا يتأتى مع

الجمود، لأن العالم كله متغير متطور. ولعل وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم وكذلك الحديث النبوي الشريف مما يؤيد هذا الاتجاه، فما وُجد هذان إلا بسبب ما كان في الزمان النبوي من تغيرات الأحوال. وأيضًا فإن النصوص على تعددها محدودة بالقياس إلى المشاكل المتجددة. والسوابق التي ثبتت في عهد النبوة، هي بدورها محدودة العدد بالقياس إلى ما يطرأ في كل يوم من مشاكل، والعالم كل يوم يزداد بالتجارب الإنسانية. والنصوص نفسها فيها عموم وفيها مجمل، وفيها تفصيل كذلك؛ فما كان منها مفصلاً شاملاً، فلا مجال للعقل لأن يستدرك عليه أو يزيد فيه، وما كان مجملاً عامًا فهذا محل إعمال العقل، والشريعة الإسلامية تتسع لهذا الاجتهاد.

ويضيف هذان الفريقان أن أصحاب المذاهب الإسلامية الذين استنبطوا الأحكام من الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس لم يستوعبوا كل شيء، ولم يحيطوا بكل الوقائع، وإنما كان نظرهم منصبًا على ما حدث في عصرهم، ولم يضعوا أصولاً لمن يأتي بعدهم.

وقد تطور المجتمع الإنساني من الحياة البدائية إلى الحياة المتمدنة، وانتقل الإنسان من الصحراء والريف إلى المدن الأهلة، وتحولت الحياة البدائية البسيطة إلى حياة اجتماعية متحضرة، وتبعًا لذلك فإن التشريع الإسلامي يجب أن يلاحق هذا التطور وهذه المدنية.

واتجه أصحاب المذاهب الإسلامية من زمن إلى إحداث مقاييس للرأي، واصطنعوا معايير جديدة للاستنباط، وألوانًا من الاجتهاد. وكان القياس أول المعايير التي استعملها أرباب المذاهب، ومن هذه المعايير: المصلحة المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، وقاعدة شرع من قبلنا، وقول الصحابي وغيرها.

والعُرف هو الأصل المتجدد المتطور الذي يفي بكثير من هذه الأغراض، ويحقق مصلحة الناس عامتهم وخاصتهم، لأنه أقرب مصدر يمكن الاستفادة منه بكل سهولة ويسر، وهو الأصل الذي تدعو الحاجة إليه، لأن حاجة الناس إلى العُرف فطرة قديمة أحس بها الإنسان منذ أيامه الأولى. وليست الأعراف والتقاليد البدائية غير النواة الأولى لأصول العقد الاجتماعي الذي تعاقد عليه المجتمع لتنظيم شئونه الاجتماعية في بعض مراحله المتطورة.

يعرض المؤلف- في التمهيد- للعُرف والعادة لغة واصطلاحًا، ومدى العلاقة بينهما، ورأي القائلين بترادفهما أو تباينهما ومناقشة كلا الرأيين.

الباب الأول عنوانه: «العُرف كمصدر للتشريع». ويتكوّن من عدة فصول، يبحث فيها

العرف كمصدر للتشريع الإسلامي، ويقدم الأدلة التشريعية لتحكيم العُرف من الكتاب والسنَّة وآراء الصحابة والأئمة المجتهدين.

ويناقش المؤلف هذه الأدلة التشريعية، ويستدرك بأدلة أخرى أغفلها باحثو العرف. واستخلص من ذلك أن كل المذاهب الفقهية الرئيسية اعتبرت أن العُرف مصدر من مصادر التشريع، وهو ما أخذ به الحنابلة والشافعية، وبعض فرق الشيعة. ودحض الرأي القائل بأن المذهبين: الشافعي والحنبلي لم يأخذا بالعُرف ولم يحكماه.

كما أوضح أن المذهب المالكي أوغل في الاعتماد على العُرف أكثر من غيره من بقية المذاهب الأخرى، وعزز هذا الرأي بأدلة.

ثم عرض المؤلف أنواع العُرف وشروطه من حيث: العموم والخصوص، والقول والفعل، واطراده وغلبته، وعدم مخالفته للنص الشرعي أو معارضته بتصريح يخالفه، وقدم العُرف المراد تحكيمه، والقوة الملزمة فيه.

وأوضح المؤلف تغيُّر العُرف بتغير الزمان، وأثر ذلك على الأحكام، سواء من ناحية العادات أم المعاملات، وبحث تعارض العُرف مع الأدلة الشرعية واللغوية وغيرها، ومنزلته بينها وأثره عليها، وعلاقته بالقرائن.

وقد اشتمل هذا الباب على عدة فصول، الأول: في الأدلة الشرعية لتحكيم العُرف، والثاني: في أنواع العُرف وشروطه، والثالث: في القوة الملزمة فيه، والرابع: في تغير الزمان وأثره على العرف، والخامس: في العُرف عند التعارض، والسادس: في منزلة العُرف بين الأدلة، والسابع في أثر العُرف على النصوص، والثامن: في علاقة العُرف بالقرائن.

والباب الثاني بيَّن فيه المؤلف ارتباط الأعراف القبلية المغربية بالأحكام الشرعية، وأوضح فيه نشأة هذه الأعراف وتطورها، ونظام القبائل في التحكيم وانتخاب شيوخ القبائل. كما بيَّن موقف علماء المغرب من هذه الأعراف مستعرضًا وجهة نظر المؤيدين والمعارضين والمعتدلين.

وجاء هذا الباب في ثلاثة فصول: الأول: في تحكيم العُرف عند قبائل المغرب، الثاني: في تأثيره في التنظيم القضائي المغربي، الثالث: في موقف علماء المغرب من هذه الأعراف.

والقسم الثاني عن العمل، قد وضح المؤلف معناه مبينًا الأسباب الداعية إلى الأخذ به، والدليل على حجيته من الأحاديث والآثار ورأي المجتهدين، مستعرضًا وجهة نظر بعض الفقهاء الذين وقفوا من هذا العمل موقف الرد والإنكار، وبيّن مفهوم العمل الذي أخذ به المالكية.

وجاء هذا القسم في بابين: الباب الأول اشتمل على فصول ثلاثة: أولها: في عمل أهل المدينة، الثاني: في وجهة نظر المالكية فيه، وكيف فهموه واستدلوا عليه، الثالث: استعرض فيه وجهة نظر غير المالكية في الموضوع.

وبحث المؤلف في الباب الثاني العمل عند المغاربة من حيث نشأته وتطوره، ومنهج علماء المغرب في إثباته، ومدى صلته بعمل أهل الأندلس، والشروط التي اشترطوها فيه، وتنوعه بالمغرب وموقف العلماء منه، وعلاقته بغيره من المصادر كالمصالح المرسلة والاستحسان، وتشريع أولي الأمر. وأورد كذلك بعد المأخذ على ما جرى به عمل المغاربة المتأخرين. وأبرز تطور الفقه المالكي من خلال العمل به، ثم استعرض أخيرًا بعض المسائل كتطبيق على نظرية الأخذ بما جرى به العمل.

واحتوى هذا الباب على عدة فصول: الأول : في العمل عند المغاربة، الثاني: في نشأته وتطوره بالمغرب، الثالث: في ارتباطه بالعمل الأندلسي، الرابع: في منهج علماء المغرب في إثباته، الخامس: في شروطه وموقف العلماء منه، السادس: في علاقته بغيره من المصادر، السابع: في تطبيقات على نظرية الأخذ بما جرى به العمل.

إنفاق الزكاة في المصالح العامة

د. محمد عبد القادر أبو فارس

دار الفرقان- عمان، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

عدد الصفحات : ١٤٢ صفحة

أصل هذا الكتاب بحث ألقي في ندوة الاقتصاد الإسلامي المنعقدة بمقر المركز الثقافي الإسلامي بالجامعة الأردنية.

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وعدة أفكار؛ يذكر المؤلف في المقدمة أن الله تبارك وتعالى

قد أرسل محمدًا برسالة الإسلام لتنظم علاقة الإنسان بربه بالشعائر التعبدية، وبأسرته بما يسمى فقه الأحوال الشخصية، وبغيره من الناس بما يسمى فقه المعاملات، وتنظيم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول بما يسمى في العصر الحديث بالعلاقات الدولية.

وقد شرع الله سبحانه وتعالى الزكاة شعيرة من الشعائر التعبدية، وجعلها ركنًا من أركان الإسلام، لا يستقيم إسلام المسلم الغني إلا بأدائها وأوجبها على القادرين ليتحقق من وراء ذلك فوائد وحكم كثيرة.

فالزكاة تطهر نفس الغني من الشح والبخل، وتطهر نفس الفقير من الحسد والحقد على الأغنياء، وتبارك المال وتنميه، وهي وسيلة تربوية من شأنها أن تزكي نفس الذي يؤديها من الآثام، وهي خير برهان على صلاح الرجل وصدق إيمانه أو العكس.

وسُميت الصدقة صدقة لأنها دليل لتصديق صاحبها وصدق إيمانه بظاهره وباطنه. والزكاة تسهم في نفقات الدولة، وتغطي كثيرًا من المصالح، وتخفف من أعباء الدولة المالية تجاه قطاع لا يُستهان به من الناس، وتسهم في كثير من المصالح العامة والدفاع عن حرية الأمة وكرامتها، بتجهيز المجاهدين والمرابطين على الثغور والنفقة عليهم، وتزويدهم بكل ما يحتاجونه من سلاح وعتاد.

كذلك فإن الزكاة تحارب الصراع الطبقي بين الناس، لأنها تولد المحبة بين الفقراء والأغنياء، فيتعاون الجميع من أجل خير المجتمع كله، فقراء وأغنياء.

والمعلوم أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وقادرة على حل المشكلات التي تواجه الناس عن طريق الاجتهاد الذي يعتمد على كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ ، وعلى الإجماع والقياس والمصالح المرسلة، وما إلى ذلك من مصادر أخرى معروفة عند العلماء والفقهاء.

ومن المعلوم بداهة أنه يجد للناس حوادث ومشكلات تتطلب حلا سريعًا من علماء المسلمين. ومن المشكلات التي تطرح في العصر الحديث في عالمنا المعاصر: هل يجوز إنفاق الزكاة في المصالح العامة؟

ويؤكد المؤلف على أن حكمة الله اقتضت أن يجعل الزكاة فريضة من فرائض الإسلام، وأن يقوم الحكام أو نوابهم على شأنها أخذًا وتوزيعًا، ولكن الله جلت قدرته لم يترك توزيع الزكاة لقسمة نبي ولا لاجتهاد مجتهد، بل حدد مصادرها في أجزاء محددة.

الطائفة الأولى: «الفقراء والمساكين». وقد أدخل بعض الفقهاء طالب العلم الذي يتفرغ له وإن كان قادرًا على الكسب ضمن سهم الفقراء، فأجازوا أن يصرف له من أموال الزكاة، على حين أنهم رفضوا أن يصرف لمن يتفرغ لعبادة الله شيئًا من الزكاة، لأنه يتفرغ لنفسه، وطالب العلم يتفرغ لتحصيل منفعة تعود على عامة المسلمين.

الطائفة الثانية: «العاملون عليها»، وهم السعاة الذين يرسلهم الإمام أو نائبه لأخذ زكوات أموال الناس وجمعها وحفظها. وهؤلاء يعطون من الزكاة، وإن كانوا أغنياء في مقابل ما يفرغون أنفسهم لتحصيلها والعناية بها، ولأنهم يبذلون جهدًا لمنفعة المسلمين.

وقد أجاز قوم من الفقهاء إعطاء الزكاة للقضاة ومن في معناهم قياسًا على العاملين عليها بدافع تقديم المنفعة العامة للمسلمين.

ومن الممكن شرعًا وعقلا أن يطور تنظيم شؤون الزكاة والعاملين عليها لتطور أسباب الحياة وأساليبها، ولكثرة الأموال وتضخمها وتنوعها. وعلى ضوء هذا المنطلق من المفيد أن تنشأ في الدولة الإسلامية مؤسسة للزكاة تدعى مؤسسة الزكاة.

ومما لا شك فيه أن هذه المؤسسة تتطلب نفقات كثيرة متنوعة، وهذه النفقات تُصرف جميعها من زكوات الأموال من سهم العاملين عليها.

الطائفة الثالثة: «المؤلفة قلوبهم» وهم ذوو الكلمة النافذة في عشائرهم وأقوامهم ممن يُرجى إسلامهم و يُخشى شرهم أو يُرجى تقوية إيمانهم وإسلام نظرائهم، أو جباية الزكاة ممن لا يعطيها أو الدفع عن المسلمين، ويرى المؤلف أن سهم المؤلفة قلوبهم من المعجزات التشريعية الخالدة على مدى الزمن لهذا الدين، وما أحوج دولة الإسلام حين تقوم أن تتألف قلوبًا بشيء من هذا السهم؛ لتطمئن نفوسها وتطيب خاطرها، وتكسب رجالاً يقفون معها عند الشدة، فتقوم مثلاً بإعطاء مراسلي الصحف، ووكالات الأنباء، وبعضهم من موظفي الإعلام، لينشروا عنها في شتى بقاع الدنيا مآثرها وأهدافها؛ ليتعلق الناس بها وبدينها. أليس إعطاء هؤلاء وأمثالهم من بعض الساسة ما يحقق مصلحة للمسلمين، ويدفع عنهم شرورًا كثيرة.

الطائفة الرابعة: «في الرقاب» ويدفع هذا السهم من الزكاة لتحرير العبيد أو مساعدتهم على التحرير. ويستشهد المؤلف بفتوى للشيخ محمود شلتوت في جواز صرف سهم الرقاب في مساعدة الشعوب المستعمرة لتحريرها.

الطائفة الخامسة: «الغارمون» وهم المدينون في غير معصية، كالدين في الإنفاق على

أنفسهم وأبنائهم ونسائهم، وكالدين في الطاعات كالحج والعمرة، وكالدين في إعطاء الحقـوق كالدية ونفقات الزواج.

ويدخل ضمن هذا الصنف المدينون من أجل مصلحة عامة كالإصلاح بين الناس. وقد ذهب بعض العلماء في عصرنا إلى جواز إقراضهم من زكوات الأموال بدون فائدة ربويـة، وهو ما يسمى بالقرض الحسن، وذلك قياسًا للمستقرضين على الغارمين.

وممن ذهب إلى هذا الرأي: الشيخ محمد أبو زهرة والشيخ عبـد الوهـاب خـلاف، والشيخ عبد الرحمن حسن. وعللوا جواز ذلك بأنه إذا كانت الديون العادلة تؤدى مـن مـال الزكاة، فأولى أن تُعطى من القروض الحسنة الخالية من الربا، لترد إلى بيت المال. وإلى هذا الرأي مال الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه الزكاة، وذكر الدكتور القرضاوي أن الدكتور محمد حميد الله ذهب بدوره إلى جواز الإقراض من زكوات الأموال بدون ربا.

الطائفة السادسة: «ابن السبيل» وهو الذي انقطع في سفره، فلم يبق معه من المال ما يستعين به على قضاء حوائجه وحوائج من يعول ممن كانوا معه في سفره.

وقد اعتبر الشيخ يوسف القرضاوي المشردين واللاجئين الذين يُجبرون على مغـادرة أوطانهم، ومفارقة أموالهم وأملاكهم من قِبَل الغزاة المحتلين، أو الطغاة المستبدين من الحكـام الكفرة وأشباه الكفرة من أبناء السبيل. ومال الشيخ محمد رشيد رضا إلى اعتبار اللقـيط مـن أبناء السبيل، وألحق كل من هو غائب عن ماله وإن كان في بلده بابن السبيل بجامع الحاجـة في كل منهما. وعلى هذا يجوز للمقيم في بلده الذي ضاعت نقوده أو نفدت، وكان غير قـادر على الحصول على ماله والإنفاق منه، أن يأخذ من مال الزكاة ما يسد به حاجته حتى يكـون قادرًا على استعادة ماله.

الطائفة السابعة: «وفي سبيل الله»، والذين رأوا أن يـصرف سـهم سـبيل الله إلـى المجاهدين كانوا بين مضيق لباب الجهاد وبين موسع له. أما الموسعون في معنى الجهاد فهـم المالكية والحنابلة والشافعية، وأما جمهور الحنفية فقد ضيقوا بـاب الجهـاد وحـصروه فـي المجاهد الفقير.

ويمكن القول بأنه يجوز أن يُعطى الجنود من الزكـاة، شـريطة أن يكـون هـؤلاء المجاهدون يقاتلون في سبيل الله، ولإعلاء كلمة الله تبـارك وتعـالى. ويمكـن أن يُـصرف للاستخبارات العسكرية في الجيوش الإسلامية التي تهدف إلى التجسس على الأعداء وخدمـة الإسلام ورفعة شأنه وإقامة حكمه.

ويمكن أيضًا أن يصرف من هذا السهم على إنشاء المصانع الحربية لإنتاج السلاح والعتاد، وكذلك لبناء السفن الحربية وشرائها، وشق الطرق العسكرية وبناء المطارات العسكرية والسكك الحديدية، والتحصينات التي تُقام على الثغور وعلى الوفاء بحاجة الجيش كملابسه وطعامه وشرابه، شريطة أن تتسع الزكاة لبقية الأصناف الأخرى، ويقدم الأهم على المهم.

ويوسع المؤلف سهم سبيل الله لينطبق على جميع القرب، ويدخل تحته كل من سعى في طاعة الله، وفي سبيل الخيرات، سواء كانت مساعدة الفقراء والمساكين والمدنيين وغيرهم، أو مساعدة المجاهدين والإنفاق في المصالح العامة، والمصالح العامة لا تخص فردًا أو مجموعة محدودة من الأفراد، وإنما هي مصلحة يستفيد منها الناس بشكل عام عند الحاجة كالمسجد والمدرسة والمستشفى.

البدعة والمصالح المرسلة بيانها، تأصيلها، أقوال العلماء فيها

د. توفيق يوسف الراعي

مكتبة دار التراث- الكويت، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

عدد الصفحات : ٣٨٠ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وتمهيد وخمسة أبواب. يشير المؤلف في المقدمة إلى أن موضوع البدعة والاختراع في الأديان موضوع خطير، يستحق وقفة من الباحثين حتى لا تُصاب الديانات بغبش الأهواء والشهوات المتلاحقة والملحة على تعاليمها وعلى قواعدها.

وعلة كل ديانة سبقت، وحتف كل أمة تقدمت كان يكمن في البدع والأهواء التي اختلطت بهدى الله، وتداخلت مع شرائعه. فموضوع البدعة على هذا له أهميته في الحفاظ على نقاء العقيدة وبُعدها عن الأهواء والآراء الشخصية التي تهدم أركانها وتقوض بنيانها.

وهناك طوائف من المسلمين استعملت البدعة سيفًا مسلطًا على رقاب الفاقهين في دين الله، وجمدت عند نصوص معينة وأخذت بظاهرها. وهناك صنف آخر من الناس قلب الآية، فطور تعاليم الدين وجمد شئون الحياة، وكان ذلك سببًا في تخلف الأمم وضياع رشدها. والتعلق بالبدع الموروثة في الدين والعبادات إنما يتم على حساب الأنساق الأصلية نفسها.

والحقيقة أن الزيادات المخترعة في دين الله وشريعته الثابتة مرفوضة، سواء ابتدعها أفراد أو مجامع؛ إذ لا يحق لأحد أن ينشئ شريعة من عنده أو يخترع عبادة من هواه، كما لا يحق لأحد أن يحجر على عقول الناس وأفكارهم ما دام ذلك لا يمس العقيدة أو يخالف الإسلام، وما دام يُراد به إصلاح الدنيا وصلاح أحوال الناس في معاشهم.

ويبيِّن الباحث في المقدمة الأمور التي دفعته إلى بحث هذا الموضوع ومنها:

- حالة المسلمين وما هم عليه من ضعف، ودخولهم في مفترق الطرق بين تقاليد غربية وأخرى شرقية، وعادات وافدة أثرت فيهم وأخذت بزمامهم حتى فتنوا بها.

- الميل الشديد عند بعض الناس إلى التنطع والجمود، وعند البعض الآخر إلى الهوس حتى اتسعت الهوة بين هذا وذاك، وضاع وجه الحق.

- تقسيم البدعة إلى الأحكام الخمسة، وبلبلة هذا التقسيم لعقول بعض الناس، وخضوع هذه التقسيمات والحكم عليها لأهواء وآراء بعض المقسمين.

- استعمال البدعة كسلاح يقطع به رقاب المصلحين من الناس الذين حاولوا أن يخرجوا بالمسلمين من الشرود.

- الخلط بين البدعة الحسنة والمصالح المرسلة، حتى إن كثيرًا من الباحثين عد المصلحة بدعة والعكس، والفرق بينهما كبير.

سادسًا: الحفاظ على تنقية العقيدة من الشوائب، ومن كل دخل حتى تظل واضحة المعالم بعيدة عن كل ما أصاب الأمم السابقة من ضياع.

سابعًا: خلق وعي عقائدي صامد لانحراف بعض الناس.

يتناول التمهيد نظرة عامة على العصور التاريخية، وسبب ظهور البدع فيها، فهي تظهر عندما تتكون البيئات الفاسدة في عصور الضعف والانحلال والفساد والتمزق والقهر، وهو ما حدث في الدولة الإسلامية؛ فقد كثر ظهور البدع عند تمزقها وذهاب ريحها، وتشتت كلمتها، وظهور الفرق والنحل والأهواء فيها.

الباب الأول عنوانه «تعريف الاتباع والتقليد وصلة البدع بهما»، ويشتمل هذا الباب على فصلين، ويدور حول الألفاظ المقاربة للبدع، فيه حديث عن التقليد والطاعة والاتباع والتأسي والفروق بينها. وقدم المؤلف تعريفًا للبدعة بمفهوم المخالفة لبيان أن المبتدع غير متبع، وأن ديننا كامل يبنى على الاتباع لا على الابتداع، خاصة في التعبديات.

وعنوان الباب الثاني: «تعريف البدعة ومفهومها عند العلماء»، وهو يشتمل على فصل واحد وأربعة مباحث، تناولت تعريف البدعة لغة واصطلاحًا، وأقوال العلماء ممن ذم البدعة أو مدحها.

وعقد المؤلف مقارنة بين أصحاب الاتجاهين فيما يلي:

- النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق؛ فإنهما يجتمعان في الحادث المذموم العبادي الذي لم يرد به نص، ويدخل في العباديات، مثل زيادة ركعة في الصلاة أو ترك التشهد فيها، أو صيام أيام العيدين. وينفرد أصحاب البدعة الحسنة بالعادات غير العبادية، مثل الأكل على الموائد ونخل الدقيق.

- كلٌ يقول بالبدعة، ولكن الفريق الثاني يقيّدها بالعبادات أو العادات التي يقصد بها التعبد، ويقول إنها مذمومة، أما الفريق الأول فلا يقيدها بل يطلقها في كل عمل ويجري عليها.

- الفريق الأول لا يقول بالبدعة المجازية أو اللغوية؛ لأنه يقسم البدعة إلى محرمة وغير محرمة، أما الفريق الثاني فيقول بالبدعة اللغوية أو المجازية، ويقول إن الفريق الأول خلط بين البدعة الشرعية والبدعة اللغوية.

الباب الثالث عنوانه: «الأسباب المؤدية إلى البدعة وأقسامها وحكمها»، ويشتمل على أربعة فصول، الفصل الأول في الأسباب المؤدية إلى شيوع البدعة، مثل الجهل بأدوات الفهم، والجهل بالمقاصد، وتحسين الظن بالعقل، واتباع الهوى، وعن السبب الثاني، وهو الجهل بالمقاصد، يؤكد المؤلف على أنه ينبغي للإنسان العلم بأمرين:

الأول: أن الشريعة جاءت كاملة تامة لا نقص فيها ولا زيادة، ويجب أن يُنظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتبارًا كليًا في العبادات والعادات ولا يخرج عنها البتة، لأن الخروج عليها مروق من الدين وضلال وعماية؛ لأنه قد ثبت كمالها وتمامها، فمن زاد فيها أو نقص منها فهو المبتدع.

الأمر الثاني: أن القرآن لا تضاد بين آياته، ولا بين الأحاديث النبوية، ولا بين أحدهما والآخر، بل الجميع يصدر من نبع واحد، ويخرج من مشكاة واحدة، وينتظمه معنى واحد وشرع واحد وهدف وغاية واحدة؛ فإذا جهل الإنسان هذا أدى به جهله إلى الخروج والابتداع.

ويتناول الفصل الثاني أقسام البدعة، ويقسمها المؤلف إلى بدعة حقيقية وبدعة إضافية، ويقسمها كذلك إلى عادية وتعبدية، وإلى فعلية وتركية، وأخيرًا إلى اعتقادية وقولية وعملية.

ويعرض الفصل الثالث الآثار المترتبة على الوقوع في البدعة من حيث اتباع المتشابه وإماتة السُنَّة، والجدل والخصومة، وأن طريق صاحب البدعة اتباع الهوى، ومفارقة الجماعة واتباع سبيل المفسدين.

ثم يختم المؤلف هذا الباب بفصل عن حكم البدعة والمبتدعة، ويجعل للبدعة مراتب، تتفاوت فيها كما يتفاوت حكم المبتدعة.

الباب الرابع عن مفهوم المصالح المرسلة، ويشتمل على ثلاثة فصول: الأول مفهوم المصالح المرسلة عند الفقهاء، والفصل الثاني عن مفهوم المصالح المرسلة عند الإمام الشاطبي، والثالث عن الآثار المترتبة على هذين المفهومين.

وعنوان الباب الخامس والأخير: «دليل مشروعية المصالح، وأنواعها، والصلة بينها وبين البدعة»، ويشتمل على ثلاثة فصول: الفصل الأول عن «دليل مشروعية المصالح المرسلة» التي اعتبرها الشاطبي لأنها توافق مقصود الشرع وتسير مع مراميه، وقد أقام اعتباره لها على أسس هي:

١- أن تكون المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية.

٢- أن المصالح والمفاسد إنما هي ما غلب، فما غلبت فيه المصلحة كان مصلحة، ومقصودة شرعًا.

٣- الضروري أصل للحاجي والتحسيني، فالضروري أصل وما سواه مبني عليه.

٤- المصالح والمفاسد لا تكون خارجة عن حكم الاعتياد.

٥- المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات.

٦- مصالح الدنيا ومفاسدها والمصالح الأخروية تُعرف بالشرع، وما غمض من أحوال الدنيا يُعرف بالعقل بعد وضع أصولها من الشرع.

وعرض الفصل الثاني لأنواع المصلحة، مثل المصلحة المعتبرة التي شرع الشارع أحكامًا لتحقيقها، ودل بالأدلة على أنه قصدها عند تشريعه، ثم المصالح الملغاة، ثم المصالح المرسلة.

والفصل الثالث عن الصلة بين المصلحة والبدعة والتفريق بينهما؛ إذ إن العقول تهتدي إلى العاديات في الجملة وهو موضوع المصالح المرسلة، ولا تستطيع أن تهتدي لوجوه التقربات إلى الله تعالى، وهو موضوع البدعة. فالشارع لم يكل شيئا من التعبدات إلى أراء العباد.

الحيل الفقهية في المعاملات المالية

محمد بن إبراهيم

الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م.

عدد الصفحات : ٤١٩ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية، ويتكون من ثلاثة أقسام: القسم الأول الحيل في الفقه، وهو مشتمل على بابين، كل باب فيه أربعة فصول؛ الباب الأول الحيل ونشأتها ونشرها وأقسامها، ويتناول المؤلف في الفصل الأول تعريف الحيلة لغة وفقهًا، وفي الفصل الثاني نشأتها في الفقه وتطورها، وفي الفصل الثالث نشر كتب الحيل وترويجها في العصر الحديث، وفي الفصل الرابع أقسام الحيل.

والحيل الفقهية تعني جودة الفهم ودقة التصرف واستعمال الذكاء في استنتاج الأحكام، ومطابقتها لغرض الشارع ومقصده من التشريع، وتعني- أحيانًا- البُعد عن قصده، بل ومناقضته، إما على سبيل الترجيح أو الترخص والتوسعة على المؤمنين فيما لهم فيه سعة، لأن أحكام الشريعة دائرة بين جانبي الخفة والشدة، وقد ظهرت الحيل في آخر عهد التابعين.

وتنقسم الحيل باعتبار حكمها إلى خمسة أقسام: واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام. بل إن بعض الحيل الحرام تتجاوز حد الكبائر إلى الكفر والارتداد.

الباب الثاني «أسباب الحيل وعلاقتها بعلم النفس والقانون والرخص، وأصولها»، ويشتمل على أربعة فصول: الأول أسباب الحيل وشيوعها في بعض البيئات، الفصل الثاني: الحيل وعلاقتها بالجانب النفسي والقانوني، الفصل الثالث: أصول الحيل عند أصحابها وردود مخالفيها، الفصل الرابع: الحيل والرخص الفقهية.

وفي هذا الفصل الأخير، يطرح المؤلف عدة تساؤلات حول علاقة الحيل بالرخص،

وهل الحيلة رخصة؟ وهل العقود الشرعية حيل للحصول على الأمر المرغوب حتى يُقاس عليها المباحة؟

ويجيب المؤلف بأن الحيل المباحة المتفق على صحتها وسلامتها من سوء النية، هي مخارج من الضيق، وهي تشبه الرخص التي تفضل الله بها على عباده للتخفيف عنهم من شدة التكاليف وقت الاحتياج لذلك، وإزالة الحرج عنهم في الدين.

أما المختلف فيها فيمكن الأخذ بها عند الضرورة والحرج الشديد. وإذا ترجح دليلها أو تساوى مع دليل بطلانها، خصوصًا للمضطر المحرج، فيجوز الإفتاء بها له لإخراجه من الحرج والضيق، ولإبقاء حُرمة الدين في نفسه.

وهذا مقصد هام من مقاصد الشرع، وهو المحافظة على حرمة الدين في نفوس الناس. ولا ينبغي لأحد تتبع حيل المذاهب ليأخذ ما يليق بحاله ومصلحته، فإن هذا يوشك أن يتخذ آيات الله هزوًا.

ومع ذلك فإن الحيل الجائزة باتفاق أو بترجيح يجوز الأخذ بها من غير تحرج، شريطة حسن المقصد وسلامة النية والجوارح من الاعتداء على حق الشارع، أو على حق الناس، أو تفويت مقاصد الشريعة كليًا أو جزئيًا. ومقاصد الشريعة وتكاليفها ترجع إلى ما سماه أبو إسحاق الشاطبي: المقاصد أو المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.

والأغراق في الحيل دون تفريق بين غثها وسمينها، ودون نظر إلى ما يفوت مقصد الشارع وما لا يفوته، ودون تقيد بالنيات والمقاصد، التي هي روح العمل، يؤدي إلى إلغاء الشريعة ونقضها، فكل ممنوع يمكن التحيل عليه لإخراجه في صورة الجائز ظاهريًا، وهو ما لا يمكن القول به بحال.

وينتهي المؤلف إلى أن الحيل الجائزة اتفاقًا أخوات الرخص، أو هي هي، ولا مانع من الأخذ بها كالأخذ بالرخص سواء، وخاصة للمضطر. أما المختلف فيها، فلابد فيها من حسن القصد، وطرح سوء النية، ونبذ الاعتداء على تكاليف الشرع وحقوق الناس كساليمين، فإنها على نية المستحلف، إلا إذا كان الحالف مظلومًا فعلى نيته هو تخلصًا من الظلم.

القسم الثاني: تطبيق على البيوع. وهذا القسم يتكوّن من جزأين: الأول تطبيق على البيوع وما يتبعها، والجزء الثاني تطبيق على مشاكل البيوع، وجعل المؤلف كل جزء في بابين، جمع في كل باب المسائل والقضايا المتشابهة أو المتقاربة.

وقسم الباب الأول من الجزء الأول إلى أربعة فصول تناول فيها ما يلي:

١- البيع وحيلة العينة.

٢- حيل أخرى في البيوع.

٣- الحيل والشفعة.

٤- الحيل في الديون والحوالات.

وفي الباب الثاني ذكر طرق الاستيثاق في البيوع والديون ونحوهما، وذلك على النحو التالي:

١- الحيل في الرهن والضمان والكفالة.

٢- الحيل في الوكالة والإيصاء والحجر.

أما الجزء الثاني فهو عن الحيل فيما شاكل البيوع، وقد صنفه المؤلف على بابين، جعل كل باب من فصلين:

في الباب الأول تكلم عن المضاربة والشركة، وعن المزارعة والمساقاة والمضاربة.

وفي الباب الثاني عرض الهبة والوقف والإجارات والأكرية.

والرابط بين هذه الأبواب والفصول- كما يرى المؤلف- هو ترابطها المعنوي أو تشابهها وتقاربها.

ومن الحيل الشائعة عند كثير من العوام وأشباه العوام الاعتماد على أن الحسنات يذهبن السيئات، فأحدهم يسرق ويظلم ويعتدي على حقوق الناس وأعراضهم ظلمًا وعدوانًا، ثم يقعد بعد ذلك للصلاة والتسبيح حتى يسجل من الحسنات- بزعمه- نظير ما فعل من السيئات، وبذلك يخرج بريئًا من ذنوبه كما ولدته أمه! وهذه حيلة من حيل الشيطان الذي يعد الناس ويمنيهم، وما يعدهم الشيطان إلا غرورًا. وكذلك من الحيل الفاسدة ما يستخدمه رجال السياسة الذين يخادعون شعوبهم، ويملأون عليهم أبواق الإعلام التي هي ملك للأمم، ليس لهم إلا كلامًا كاذبًا، وضجيجًا فارغًا، ووعودًا خادعة، ظانين أنهم يستطيعون أن يكذبوا على كل الناس في كل الوقت.

وهناك استحلال السحت باسم الهدية، قال ابن القيم: وأما استحلال السحت بالهدية،

وهو أظهر من أن يذكر، فإن المرتشي ملعون هو والراشي، لما في ذلك من المفسدة، ومعلوم قطعًا أنهما لا يخرجان عن الحقيقة- حقيقة الرشوة- لمجرد اسم الهدية. رحم الله ابن القيم فكأنه يتحدث عن زماننا، وما انتشر فيه من مفاسد وجرائم بمجرد تبديل الأسماء! ثم يقول «ولو أوجب تبديل الأسماء والصور تبديل الأحكام والحقائق لفسدت الديانات، وبُدلت الشرائع واضمحل الإسلام».

ويؤكد المؤلف على أن المتحيلين بالدين أخطر على مجتمعاتهم ممن يسرقون بأيديهم؛ لأن هؤلاء أتوا البيوت من أبوابها، أما أولئك فقد قلبوا مقاصد الشرع والدين، وعظم بهم الخطب، وصعب الاحتراز منهم.

ويليهم في الخطورة السراق بأخلاقهم؛ لأن تأثيرهم على مجتمعاتهم أوسع وأعمق بحكم سيطرتهم على وسائل الإعلام من كتب ومجلات وصحافة وإذاعة مسموعة ومرئية وأفلام وتمثيل وغير ذلك.

دراسة منهجية تطبيقية تثبت صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان الرأي وأثره في مدرسة المدينة

د. أبو بكر إسماعيل محمد ميقا

مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

عدد الصفحات : ٦٥٦ صفحة

يبيّن المؤلف في هذا الكتاب صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وأن ما يحدث من الوقائع التي ليس لها نص واضح يمكن استنباط أحكامها من عمومات نصوص الشريعة ودلالاتها.

ويشتمل الكتاب على تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة. التمهيد خصصه المؤلف لدراسة موضوعين هامين حيث لا يمكن الوصول إلى معرفة الرأي في مدرسة الرأي ودراسته إلا بعد معرفة هذين الموضوعين، ودراستهما بشكل واضح.

الموضوع الأول: توضيح معنى الرأي لغة واصطلاحًا، وعرض معانيه عند علماء اللغة حسب مواقعه ومادة اشتقاقه، وقد انتهى إلى أن كلمة الرأي في اللغة تعني العلم والفهم.

وفي تعريف الرأي اصطلاحًا، يعرض المؤلف أقوال الفقهاء ويناقشها، وقد انتهى إلى

أن الرأي يشمل الاجتهاد فيما لا نص فيه، بوسيلة من وسائل الاجتهاد بالرأي من قياس ونحوه، كما يشمل الاجتهاد بالرأي المصلحة القائمة التي لم يرد فيها نص.

ويشمل كذلك الاجتهاد بالرأي في تفهم معنى النص وإشاراته، وتحري الدقة في تبيين مسالك تطبيقه، والتبصر بما عسى أن يؤول إليه التطبيق تحت الظروف القائمة.

وختم المؤلف تعريف الرأي اصطلاحًا برأيه الخاص في التعليق على تعريفات الفقهاء. ويرى أن الرأي من حيث هو رأي يمكن دخوله فيما يلي:

١- العقائد.

٢- تفسير القرآن الكريم.

٣- الفقه.

والرأي في العقيدة مذموم أشد الذم؛ لأنه ابتداع في أساس الدين. والرأي في تفسير القرآن مذموم ومحرم في الأمور التي لا يمكن معرفتها إلا من طريق النقل عن النبي ﷺ مثل مشكل القرآن ومتشابهه.

أما الرأي في الفقه، فإن كان في أصول العبادات والفروض المقدرة لأصحابها في كتاب الله، وكل ما لا يعقل معناه، أي لا تدرك الحكمة في تقديره بحد معين كالحدود والكفارات؛ فالرأي في هذا النوع مذموم ومحرم.

ويكون الرأي مذمومًا أيضًا حينما لا يستند إلى أصل من كتاب أو سُنَّة، بل يعتمد على مجرد هوى النفس، والاستحسان العقلي غير المعتمد على أساس الشريعة، ولا على القواعد الفقهية التي تضافرت النصوص على إقرارها واعتبارها في النظر.

ويكون الرأي مذمومًا كذلك إذا كان مخالفا للنص، لأنه لا رأي في موضع النص، وإنما الرأي ضرورة فقهية يلجأ إليها عند عدم النص وفق القواعد المقررة في الشريعة الإسلامية.

الموضوع الثاني: توضيح مراحل الرأي وأطوار استعماله باعتباره مصدرًا من مصادر استنباط الأحكام، والمراد به في العصر الأول للإسلام، وضرب أمثلة تطبيقية للرأي في هذه المراحل مع المناقشة والترجيح.

وانتهى المؤلف من دراسة الاجتهاد بالرأي في عهد الرسول ﷺ إلى أن اجتهاده ﷺ

يعتبر وحيًا، وإن كان يعتبر منه بادئ ذي بدء اجتهادًا بالرأي، وكذلك ما كان من أصحابه في حضرته أو في غيبته، لأنه ينتهي بإقراره لهم فيرجع ذلك كله إلى السُّنَّة النبوية.

ثم تحدّث المؤلف عن الرأي في عهد التابعين، وبيَّن أن التابعين وإن كانوا يسيرون على نهج الصحابة في النظر والاستنباط إلا أن الرأي في هذا العصر طرأ عليه مصطلح جديد وتفاصيل جديدة زيادة على مناهج من سبقهم، حيث خصَّ الفقه بإطلاقه على الرأي، وخصَّ لفظ العلم بإطلاقه على النصوص والآثار.

الباب الأول عنوانه «مدرسة المدينة الفقهية»، ويضم تمهيدًا وفصلين. التمهيد عن نشأة المدارس الفقهية والعوامل التي أدت إلى قيامها، وأسباب شهرة مذاهب الأئمة الأربعة، وبقائها دون غيرها من المدارس الفقهية الأخرى.

أما الفصل الأول من هذا الباب فتحدّث فيه عن مدرسة المدينة الفقهية: تحديدها وأصل نشأتها والعوامل المؤثرة عليها، ومميزاتها وما يرتبط بذلك من أمور هامة وأساسية.

وأما الفصل الثاني فخصصه المؤلف لبيان موقف الفقهاء السبعة من الرأي، والمراد بالرأي المستعمل في عهدهم.

والباب الثاني عنوانه: «موقف مدرسة المدينة من الرأي وأساس الاختلاف بينها وبين مدرسة الكوفة في طريقة الأخذ بالرأي»، وخصصه المؤلف لبيان أثر الرأي في مدرسة المدينة، ووضح ذلك بأمثلة تطبيقية موضوعية.

والباب الثالث عنوانه: «أصول الرأي في مدرسة المدينة الفقهية»، ويضم سبعة فصول فيها تحدّث المؤلف بإسهاب عن أصول الراي في مدرسة المدينة؛ فدرس هذه الأصول دراسة تطبيقية تناول فيها المدارس الفقهية الأخرى دراسة تحليلية وتطبيقية، ثم أنهى بحث كل أصل من هذه الأصول ببيان وجه الرأي فيه، وما كان فيه خلاف من حيث كونه أصلاً من أصول الاستدلال والاستنباط بينه.

وفصول هذا الباب تتناول: التعليل، القياس، المصلحة المرسلة، الاستحسان، سد الذرائع، الاستصحاب، والعادة والعُرف.

ويشير المؤلف إلى أن الأساس الذي يقوم عليه الرأي في الفقه الإسلامي يرجع إلى أن الشارع الحكيم جعل مقصده في تشريع الأحكام تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وجعل تشريع الأحكام تأسيسًا على ذلك. وهناك عدة أدلة تدل على مراعاة الشارع في تشريعاته لمصالح العباد.

وتحدّث المؤلف عن «الرأي في التشريع الإسلامي» وعرض الوقائع التي لا مجال للرأي فيها، والتي للرأي فيها مجال، وحدد ضوابط الوقائع التي لا مجال للرأي فيها مع التفصيل والتمثيل.

وفي حديثه عن الرأي المذموم والرأي الممدوح عرض أقوال الفقهاء فيهما، وتوصل إلى أن الرأي الممدوح الذي عمل به الصحابة والتابعون هو الرأي الذي يكون المقصود منه إظهار الحكم في الواقعة، وهو القائم على استنباط حكم النازلة من النص برد النظير إلى نظيره وفق الأصول المقررة لذلك، وهو كذلك الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها ومسالك تطبيقها. وخلص المؤلف إلى أن الرأي بهذا المعنى ناتج عن دقة الفهم وتضافر البصيرة، ثم تحدّث بعد ذلك عن مميزات الرأي.

وصاحب الرأي هو كل من استنبط الأحكام من معاني النصوص، وأفتى مجتهدًا رأيه، وقاس على الأصول فيما لم يجد فيه نصًا. والرأي بهذا الاعتبار، وصف مادح لكل من اجتهد واستنبط حكم النازلة من النص، وقاس فرد النظير إلى نظيره، وحمل الفروع على الأصول؛ فصاحب الرأي حسب الإضافة هو كل من تصرف في الأحكام بالرأي.

وفي حديثه عن المصلحة، خلص المؤلف إلى أن جميع المذاهب الفقهية تأخذ بالمصلحة في الجملة، وتبنى عليها الأحكام، وبيّن أن الإمامين مالكًا وأحمد لم ينفردا في الأخذ بالمصلحة، وإنما كان لهما ترجيح على غيرهما من الفقهاء في الأخذ بها وهذا يتفق مع ما عُرف عنهما من اتباع السلف الصالح، والتمسك الشديد بالسُنّة.

وفي فصل الاستحسان بيّن المؤلف أن الاستحسان الذي ينكره الإمام الشافعي هو الاستحسان الذي لا يستند إلى دليل من كتاب أو سُنّة أو إجماع أو قياس، بأن بنى استحسانه على القول في دين الله بغير علم، وعلى التشريع بالهوى والتلذذ والتشهي.

واعتبر المؤلف أن سد الذرائع أصل من أصول الرأي والاستنباط، وأن الأصل في اعتبار الذرائع يرجع إلى النظر في مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكمًا يتفق مع ما يؤول إليه، سواء كان الفاعل يقصد ذلك المآل الذي آل إليه أو لا يقصده؛ فإذا كان الفعل يؤدي إلى شيء مطلوب شرعًا أو فيه مصلحة مباحة فهو مطلوب، وإذا كان يؤدي إلى مفسدة أو شر فهو منهي عنه وممنوع، ولا ينظر في ذلك إلى نية الفاعل أو قصده، بل إلى ثمرة الفعل ونتيجته.

الباب الرابع عن «الفرق بين الرأي وأثره في فقه أهل المدينة والرأي وأثره في فقه

أهل العراق». ويعقد المؤلف في هذا الباب مقارنة بين المدرستين منتهيًا إلى أن الرأي في مدرسة المدينة يمثل الحقيقة والواقع في الفتوى ويبعد عن الفرض والتقدير، أما الرأي في مدرسة العراق فقد اتجه إلى الفرض والتقدير. كما بيّن أن الرأي في مدرسة المدينة رأي أثر، فلم تكن المدرسة تلجأ إلى الرأي إلا عند عدم وجود نص أو أثر عند الصحابة، ولذلك كان فقهاء المدرسة يبحثون عن النصوص والآثار أكثر من بحثهم عن علل الأحكام، مما كان سببًا في وفرة النصوص عندهم.

أما الرأي عند مدرسة العراق فكان اتجاهه إلى البحث عن العلل في الأحكام منذ البداية، ولذلك قلّت عندهم النصوص، وكثر استعمال الرأي في مذهبهم والاعتماد عليه.

الأنوار الساطعة في طرق إثبات العلة الجامعة

د. رمضان عبد الودود عبد التّواب

دار الهدى- مصر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٥٩٢ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وبابين. يؤكد المؤلف في المقدمة على أن العلة من أهم أركان القياس، وهي الركن الرابع. لكن ليس كل وصف صالحًا للتعليل، إنما الأوصاف التي يجوز بها الجمع بين الأصل والفرع هي أوصاف معينة مخصوصة قامت أدلة وأمارات على اعتبارها علة، وقد اعتنى بها الأصوليون، وبيّنوا حقيقتها، كما بيّنوا أن العلل شرعية وإثباتها بالشرع، وبيّنوا الأوصاف التي يجوز بها التعليل، والأوصاف التي لا يجوز بها التعليل، كما ذكروا أركان العلة. لهذا لا يصح القياس بدون علة لأنها هي التي تجمع بين الفرع والأصل في الحكم.

وتنقسم العلة إلى عقلية وشرعية: فالعلة العقلية هي التي توجب الحكم بنفسها كالكسر فإنه علة في الانكسار. العلة العقلية مؤثرة بذاتها، أما العلة الشرعية التي توجب الحكم بجعل الله لها موجبة، أي بجعلها أمارة على الحكم يوجد عندها لا بها، كالإسكار، فإنه أمارة على وجود الحكم في المحل، فيوجد التحريم.

والعلة الشرعية تنقسم إلى منصوصة ومستنبطة، وطريق إثباتها: إما النقل، وذلك بأن يدل السمع على كونها علة بصريح النص، أو بإيمائه، أو بالإجماع، أو تثبت العلة بطريق

العقل كالمناسبة والسبر والتقسيم والشبه والطرد والدوران. وتُطلق العلة على معان كثيرة.

الباب الأول «في تعريف العلة وأقسامها وشروطها»، ويشتمل على فصلين: الأول: تعريف العلة وأقسامها، فيُعرِّفها من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ثم أقسام العلة.

وتنقسم العلة إلى ثلاثة أقسام: ١- باعتبار المحل. ٢- باعتبار القصور والتعدي. ٣- باعتبار التركيب وعدمه.

الفصل الثاني عن «شروط العلة»، ويشتمل على مبحثين: الأول في شروط العلة المقبولة، وهي:

الشرط الأول: أن يكون الوصف مؤثرًا في الحكم، وذلك بأن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم بانعدامه، فيثبت الحكم مع ثبوت العلة، وينعدم بانعدامها. فلابد من اشتمال الوصف الذي هو علة على حكمة ومصلحة تبعث العباد على الامتثال والخضوع والانقياد، كحفظ النفس فإنه مصلحة مترتبة على شرعية القصاص، وهي حكمة حاصلة بقتل الجناة قصاصًا.

الشرط الثاني: أن تكون العلة وصفًا ظاهرًا منضبطًا، لأن تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع. فمثال الوصف الظاهر المنضبط: السفر، فإنه علة لجواز قصر الصلاة وجواز الفطر؛ فإن السفر مشتمل على الحكمة المناسبة لجواز القصر والفطر وهي المشقة، فكان الحكم معلقًا على السفر دفعًا للمشقة.

الشرط الثالث: سلامة العلة عن الرد والمعارض الراجح؛ لأن من شروط العلة أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، فإذا عارضها الأقوى كان التعليل بالأقوى.

الشرط الرابع: الاطراد، فيُشترط في العلة اطرادها. ومعنى الاطراد هو أنه كلما وُجدت العلة وُجد الحكم مترتبًا عليها.

الشرط الخامس: العكس، وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة.

الشرط السادس: أن لا تكون علة الحكم في الأصل المقيس عليه غير العلة التي عُلق عليها الحكم في الفرع، فلابد من أن تكون العلة في الأصل الذي ثبت حكمه بنص أو إجماع هي العلة التي علق عليها الحكم في الفرع حتى يتحقق الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

الشرط السابع: أن لا تكون العلة مختلفًا فيها في الفرع أو في الأصل مع وجود الإجماع من خصمين على حكم الأصل.

الشرط الثامن: ألا توجب العلة في الفرع حكمًا آخر غير حكمِ الأصل.

الشرط التاسع: أن لا يوجب الوصف الذي هو علة حكمين متضادين، وذلك بأن يقلب على المعلل فيثبت بها حكمًا مضادًا للحكم الذي أثبته بها المعلل.

الشرط العاشر: أن لا يتأخر ثبوت العلة عن حكم الأصل؛ لأن الحكم إنما شرع لأجلها. ويذكر المؤلف بقية الشروط في هذا الفصل واختلاف الأصوليين حولها.

الباب الثاني «في الطرق المثبتة للعلة»، ويشتمل على عشرة فصول:

١- النص. ٢- الإيماء. ٣- الإجماع. ٤- المناسبة. ٥- السبر والتقسيم.

٦- النسبة. ٧- الدوران. ٨- الطرد. ٩- تنقيح المناط. ١٠- الطرق الفاسدة.

وقد أطلق الأصوليون على هذه الطرق المسالك حتى أفرد بعضهم تصنيفا مستقلاً في مسالك العلة واعتنوا بها، وتشعبت أبحاثهم فيها، فذكروا تعريف كل طريق لغة واصطلاحًا، وذكروا أنواع الطرق وأقسامها. والطرق المثبتة للعلة هي الأدلة على كون الوصف علة للحكم. والطريق إلى إثبات التعليل بالأوصاف، إما النقل، وإما الاستنباط. ولا نزاع في أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء، بل لابد من دليل يشهد لها بالاعتبار، فلابد من دليل يدل على صحة التعليل بالوصف.

فإذا وُجد هذا الدليل من الكتاب أو السُنّة أو الإجماع كانت العلة منصوصًا عليها، وإن أخذت العلة بطريق آخر من الحكم سُميت العلة بالمستنبطة، ومن هذه الحيثية تنقسم العلة إلى منصوصة ومستنبطة.

كما تنقسم الطرق الدالة عليها إلى طرق نقلية، وطرق استنباط، وهذه الطرق المثبتة للعلة كثيرة ومتنوعة، بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، والبيضاوي عدّ هذه الطرق تسعة، والإمام الرازي جعلها عشرة.

والنص ينقسم قسمين: الأول: بحسب استعماله في التعليل، وينقسم إلى فعل، واسم وحرف. وبحسب التقسيم الثاني فهو إما قاطع أو ظاهر.

وعن أقسام الإيماء، تنقسم إلى خمسة أقسام:

١- ترتيب الحكم على الوصف بالفاء.

٢- ذكر الحكم عقب حادثة.

٣- ذكر الشارع وصفا مناسبًا له من غير أن يصرح بالتعليل به.

٤- التفريق بين أمرين في الحكم.

٥- نهى الشارع عن فعل قد يفوت ما تقدم وجوبه علينا.

وعن الإجماع يشير المؤلف إلى اختلاف الأصوليين في كون الإجماع طريقًا من طرق العلة، وإن كان الجمهور يقول بجواز إثبات العلة بالإجماع، واعتباره مسلكًا من مسالكها، وطريقًا مثبتًا للعلة، وهذا إجماع خاص بالقائلين بالقياس، أما المنكرون فهم ينكرون القياس، وإنكارهم للقياس يؤدي إلى إنكارهم للعلة، فهم يثبتون الأحكام بظواهر النصوص وعموماتها.

والمراد بالمناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث التعليل به لا من حيث ذاته. ولا شك أن الأوصاف المذكورة من السرقة والزنا والقتل لو عرضت على العقول من حيث التعليل بها وترتيب الحكم عليها لوجدتها أوصافا مناسبة لأحكامها، إذ أنها تفضي إلى تحقيق مقصود الشارع من ترتيب الأحكام عليها من حفظ المال والنفس والنسل، فهي مناسبة من تلك الحيثية والجهة، والعقول تتلقاها بالقبول لا من حيث ذاتها.

فالمناسب هو الوصف الذي لو عرض ربط الحكم به على العقول السليمة في ذاتها- بقطع النظر عما يشوبها من العناد والمكابرة- لتلقته بالقبول، واعتبرته موافقا وملائمًا لمقتضاها، وليس متأخرًا ولا متدافعًا، كالسرقة فإنه وصف قد ربط به الحكم وهو وجوب الحد بالقطع. ولو نظرت إليه العقول السليمة لاعتبرته ملائمًا وموافقا، لما يترتب عليه من المصالح ودفع المفاسد.

وينقسم المناسب الحقيقي إلى قسمين: دنيوي وأخروي، وينقسم الدنيوي إلى ثلاثة أقسام: ضروري وحاجي وتحسيني. والمقاصد الضرورية خمسة، وكل قسم من أقسام الدنيوي الضروري والحاجي والتحسيني.

والمناسب الأخروي هو ما يجلب للإنسان نفعًا في الآخرة، أو يدفع عنه ضررًا بحيث يكون كل منهما معلقا بالأخر، مثل تزكية النفس وطهارتها، فإنه مناسب لشرع العبادات من صلاة وصوم وحج، ومنافع العبادات أخروية وهي الثواب ومنع العقاب.

وأنواع المناسب الضروري خمسة وهي: مناسب يحقق حفظ الدين، مناسب يحقق حفظ النفس، مناسب يحقق حفظ العقل، مناسب يحقق حفظ النسل، مناسب يحقق حفظ المال. والمحافظة على الأنواع الخمسة مقصودة للشارع، بل إن هذه الأنواع هي أقسام لمقصود الشارع في مشروعية الأحكام التي تحقق هذا المقصود بأنواعه، وجميع الشرائع السماوية جاءت بحفظ هذه المقاصد؛ فقد قضت جميعها بتحريم الزنا والقتل، كما أنها قاصدة لحفظ الدين وحفظ المال وحفظ العقل.

وقد زاد بعض الأصوليين نوعًا سادسًا في قسم الضروري، وهو حفظ العرض؛ فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم في المحافظة على أعراضهم، وما أدى إلى الضروري كان ضروريًا.

ومثال المناسب لحفظ الدين: الكفر؛ فإنه وصف مناسب لوجوب قتل الكافر، وكذلك الردة، فإنها وصف مناسب لوجوب قتل المرتد. ومقصود الشارع من قتل الكافر والمرتد حفظ الدين، وحفظ الدين مقصود للشارع، وهو مصلحة مترتبة على مشروعية القتل، وهذا حفظ من جانب العدم. أما حفظه من جانب الوجود فيكون بإقامة أركان الدين وتثبيت قواعده، وذلك بالإيمان بالله تعالى وبوحدانيته، وإقامة أصول العبادة من صلاة وصوم وحج. وكذلك البدعة وصف مناسب لوجوب قتل المبتدع محافظة على الدين، والحكمة أو المصلحة هي المحافظة على الدين.

ضوابط الترخص بالسفر في الفقه الإسلامي، بحث مقارن

أحمد طه عطية أبو الحاج

دار الثقافة العربية- القاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٤٥٥ صفحة

موضوع هذا الكتاب حول الأحكام المتعلقة بالسفر من حيث التصنيف والتيسيرات التي كفلها الدين لتحقيقه. فالسفر قد أصبح الآن من الأمور التي يمارسها عامة الناس وخاصتهم، بل ذكورهم وإناثهم، الشباب منهم والكهول والشيوخ، إذ إنه الوسيلة المتعينة لممارسة التجارة، طلبًا للرزق ولتحصيل العلم، وتأدية مناسك الحج والعمرة، والتدرب على العمل والقتال، والعلاج من مرض عضوي أو نفسي، وإنجاز المهام الرسمية المتعلقة بشئون الدولة، كما أنه الأداة المحققة للاتعاظ والاعتبار المأمور بهما.

ويشتمل الكتاب على مقدمة وثلاثة أبواب. المقدمة فيها تعريف ببعض المسميات المستخدمة في الموضوع: الضوابط، الترخص، السفر، بالإضافة إلى بيان دليل مشروعية الترخص بالسفر، وحكمة ذلك، وحكمة الترخص.

والحكم العام للرخص أنها شُرعت تخفيفا من الله تبارك وتعالى عن عباده، ومن ثم فهي بمثابة الهدية التي قدمها المهدي إلى المهدى إليه. وبما أن ردّ الهدية يعتبر من قبيل سوء المعاملة، فإن رد الرخص التي وهبنا الله إياها- بعدم ممارستها- يُعد من سوء الأدب مع الله.

أما بالنسبة لوصف كل رخصة على حدة (أي الحكم الشرعي الخاص بها) من وجوب أو ندب أو إباحة، فإن ذلك يعرضه المؤلف عند الحديث عن الأحكام.

الباب الأول عنوانه: «في السفر المبيح للترخص» وتحته فصلان، الفصل الأول: حدود السفر المبيح للترخص. ويرى المؤلف أن الشريعة الإسلامية قد استهدفت في أحكامها الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الحرج والمشقة، ومن ثم فإنها وإن شرعت لعامة الناس- في الظروف العادية- أحكامًا تكليفية، نجدها إلى جانب ذلك قد جعلت لأصحاب الأعذار، ومنهم المسافرون أحكامًا أخرى، خصتهم بها تتسم بالسهولة واليسر، وتتناسب مع ما هم فيه من ظروف وأوضاع، وهي مظنة لضعف تحملهم وعدم قدرتهم. لهذا، ونظرًا لارتباط الحكم بعلته، التي تكون مظنة لوجود الحكمة من تشريعه، فإنه ليس من المتصور أن يكون مطلق السفر مبيحًا للترخص، بل لابد أن يصل إلى مسافة تستدعي التخفيف.

والفصل الثاني عن أنواع السفر المبيح للترخص. فقد اتفق الفقهاء على أن السفر عذر شرعي مبيح للترخص، لكنهم اختلفوا- فيما بينهم- في تحديد نوع السفر المجيز لذلك، إذ إن السفر أنواع: فهو أحيانا سفر طاعة، يقصد به تحصيل مأمور شرعي كالحج وطلب العلم، وقد يبتغى به مأرب دنيوي، كالتجارة والترويح عن النفس، وقد يقصد من ورائه فعل ما هو معصية، كقطع الطريق وجلب الخمر.

وهنا يطرح المؤلف سؤالا: هل يثبت الحق في الترخص لكل مسافر، أو يختص بواحد دون آخر، وفقا لنوع السفر الذي سيشرع فيه؟

ويتناول الباب الثاني أنواع الرخص الممنوحة للمسافر، ويشتمل على أربعة فصول، الفصل الأول: رخص في مجال الطهارة مثل التيمم للمسافر. والتيمم شرع لرفع الحرج، وبما أن السفر القصير يكثر، فيكثر معه فقدان الماء، فاحتيج فيه إلى التيمم، وهذا يفترض أن يكون

مشروعًا فيه، بلا فرق بين سفر الطاعة والمعصية، لأن التيمم عزيمة- قد أمر الله بها- فلا يجوز تركه، بخلاف بقية الرخص، ولأنه حكم لا يختص بالسفر، فيُباح في سفر المعصية كالمسح على الخفين.

الفصل الثاني: رخص المسافر في مجال العبادات. وفيه ثلاثة مباحث، المبحث الأول: في صلاة المسافر، المبحث الثاني: في صوم المسافر، المبحث الثالث: فيما يتعلق بالمسافر من أحكام الحج.

الفصل الثالث: رخص المسافر في نطاق المعاملات، حيث يمارس المسافر- عادةً- كثيرًا من المعاملات المالية كالبيع والشراء والرهن والوصية. وجريًا على قاعدة التسهيل، مراعاة لظروفه فإن لكل من ذلك أحكامًا خاصة به.

وعن حكمة مشروعية الرهن، يشير المؤلف إلى أن الشخص قد لا يجد في سفره ما يحتاج إليه من المال، وتضطره ظروفه إلى الحصول عليه بطريق المداينة، ليقضي به مصلحة عاجلة، وهو ينتظر الحصول على مال في المستقبل بوضوح مؤكد، إما استيفاء لدين، أو استحقاقًا لأجر، ونحو ذلك، فيتقدم هذا الشخص إلى شخص آخر طالبًا منه أن يقرضه مبلغًا من المال، إلى أجل معين، فيأبى المقرض إلا أن يأخذ ضمانًا لحقه، خصوصًا إذا كانا يتعاملان لأول مرة. فتوفيقًا بين المصلحتين أباح الشارع لمثل هذا الدائن أن يأخذ من المدين وثيقة تحفظ له ماله عند الجحود والإنكار، أو تذكره به إن كان ثمة سهو أو نسيان، وتكون سندًا له عند الموت المفاجئ. ومن ثم فإن المقصود بالرهن الاستيفاء من ثمن المرهون، عند تعذر الوفاء من الدائن، كما أن فيه تشجيعًا على قضاء حوائج الناس، وإظهار المجتمع بصورة متعاونة تسودها المحبة والمودة، وإبعاد شبح القطيعة، وما ينتج عنها من حقد وتباغض. وخلاصة القول: إن الشريعة الإسلامية أتت بكل ما يجلب التيسير، ويظهر المجتمع بصورة مثلى.

الفصل الرابع عن «رخص المسافر في نطاق المحظورات» فقد اتفق الفقهاء على أنه يباح للمضطر في السفر تناول المحرمات من المأكولات كالميتة وما في حكمها، وتعاطي المشروبات كالخمر وما شابهها، دفعًا لما يتهدده من هلاك نفسه، وحفاظًا عليها.

الباب الثالث عن «الأحكام الخاصة بسفر المرأة». ويبين المؤلف في هذا الباب ما جاءت به شريعتنا من أحكام في هذه الناحية، وعنايته بالمرأة وحمايته لها، ومدى ما عليه

العالم اليوم من انحطاط وانحلال وفوضى وتبذل، جعل المرأة فريسة سهلة بين أنياب الرجال، وكل هذا بسبب عدم الالتزام بأحكام الشرع.

ويشتمل الباب على أربعة فصول: الفصل الأول في أنواع سفر المرأة، الفصل الثاني عن السفر المستلزم وجود المحرم، الفصل الثالث عن المحرم وشروطه، الفصل الرابع صور من المحارم المختلف فيهم.

ويختم المؤلف الكتاب بحديث عن سماحة الشريعة ويسر أحكامها، فقد ثبت بالدليل وأكد الواقع أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع السماوية، ولذا فإنها قد جاءت وافية بحاجة البشر – أفرادًا وجماعات – ومحققة لمصالحهم الدينية والدنيوية، وملائمة لكل العصور والبيئات، ومناسبة لجميع الناس مع اختلاف مشاربهم، وذلك بفضل ما امتازت به من التخفيف واليسر، إذ لم تثقل كواهل متبعيها بالأوامر والنواهي التي توقعهم في الحرج، أو تدخل على أنفسهم الضيق، بل سارت بهم إلى طريق وسط بعيدًا عن الإعنات والإرهاق.

ومن ثم كان من اليسير ملاحظة ما تضمنته الشريعة في أحكامها وأسرارها مما يناسب ظروف الناس وأحوالهم. ويبرز أثره فيما فرضته من عبادات،وما شرعته من معاملات، وما حددته من عقوبات تحفظ للناس حياتهم وتصون أمنهم، وكذا فيما أمرت بالابتعاد عنه من المحظورات، وفوق ذلك كله يأتي ما سمحت به لأصحاب الأعذار من ممارسة للرخص، بقصد التخفيف والتيسير. ومن ثم جاءت أحكام الشريعة متسمة بالسماحة والسلاسة، ومتصفة بالتيسير، فيما ألزمت الناس بأدائه من العبادات، ولا سيما من يمر منهم بظروف وأوضاع لا يد له فيها، ولا قدرة له على تخطيها. ومن ذلك: أن متطلبات الحياة، ومستلزمات العيش، والحصول على الرزق قد تدفع شخصًا ما إلى أن يضرب في جنبات الأرض يبتغي من فضل الله امتثالاً لأمره.

ومن أمثلة رخص المسافر أنه إذا فقدَ الماء أو تعذر وصوله إليه، أو شق عليه استعماله، فإنه يباح له التيمم بالتراب بدلا من التوضؤ. كذلك منحه رخصة المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن بدلاً من يوم وليلة.

– أيضًا رخص له في تأدية الصلاة الرباعية بصورة تناسب حاله.

– ورخص له أيضًا في إفطار رمضان، إذا كان لا يقوى على الصيام مع إلزامه بالقضاء في أيام أخر بعد زوال عذره.

- ولا حرج على المسافر إذا كان في حالة خوف أن يصلي كيف يشاء، وحسبما تيسر له، مستقبلا القبلة، أو غير مستقبل لها، وشرعت لذلك صلاة تسمى «صلاة الخوف».

- وأبيح للمسافر أكل وشرب ما هو محرم عليه، إذا اضطر لذلك، وترتب عليه حفظ حياته.

- وفتح أمامه الطريق لممارسة ما قد يضطر إليه المسافر من معاملات، فأخرجها من دائرة القواعد العامة بالقدر الذي يتناسب مع حاله، ويلبي قضاء مصالحه.

- كما خفف عليه في نطاق الإشهاد على الوصية، إذ يشترط- في الأصل- كون الشاهد مسلمًا، وقد لا يتيسر ذلك في حالة السفر، ومن ثم جاز إشهاد غير المسلم، إلى غير ذلك من الرخص التي تهدف كلها إلى غاية واحدة، هي تسهيل الأمور على هذا المسافر الذي فارق أهله ووطنه.

الطرق المبطلة للعلة

رمضان عبد الودود عبد التّواب

دار الهدى- القاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٢٠٧ صفحة

يتكوّن الكتاب من تمهيد وثمانية فصول. يشير المؤلف في التمهيد إلى أن العلة قد يرد عليها ما يبطلها ولا يجعلها معتبرة. والأمور التي ترد لإبطالها وعدم اعتبارها علة كثيرة. ذكر الآمدي وابن الحاجب خمسة وعشرين اعتراضًا ترد على القياس، وما يبطل القياس يبطل العلة، وذكر الزركشي أن الاعتراضات الواردة على العلة عشرة، والإمام في المحصول ذكر أن الطرق المبطلة للعلة خمسة، والقاضي البيضاوي ذكر- أيضًا- الطرق المبطلة للعلة.

الفصل الأول عنوانه: «النقض طريق مبطل للعلية»، وهو يشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول في تحقيق معناه، وهو يعني إبداء الوصف بدون الحكم. والنقض هو إبداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم في صورة يعبر عنها بتخصيص الوصف.

المبحث الثاني في الخلاف في كون النقض قادحًا في العلة. واتفق الأصوليون على أن النقض لا يجري فيما يأتي:

١- لا يجري النقض بين قاطعين، وذلك بأن يكون دليل علة الأصل قاطعًا في عليته أو في عمومها وغيره بلا مانع وشرط.

٢- يمتنع النقض إذا كانت العلة منصوصة بنص قاطع في خصوصية محل النقض، وإلا ثبت الحكم ضرورة ثبوته عند ثبوت علته قطعًا، كما تمنع النقض إذا كانت العلة منصوصة بنص قاطع في غيره.

٤- إذا ورد النقض على سبيل الاستثناء لا يقدح في وجود العلة عند أكثر الأصوليين، ومنهم الغزالي والبيضاوي وغيرهما.

المبحث الثالث: في الأدلة. المبحث الرابع: في دفع المستدل الاعتراض على العلية بالنقض.

الفصل الثاني «في الطريق الثاني من الطرق المبطلة للعلة»، ويشتمل على ثلاثة مباحث: الأول في التعريف، الثاني: الأقسام، الثالث: الخلاف في كون عدم التأثير وعدم العكس.

الفصل الثالث، عن «الكسر»، ومعناه في تعريف الأصوليين أنه إسقاط وصف من أوصاف العلة وإخراجه عن دائرة الاعتبار، وذلك بنقض أحد أوصافها وصرف الحكم عنها؛ فإن المعترض بجزء أوصاف العلة وبكسرها كسرًا يظهر أن أحد الأوصاف غير مؤثر وينقض الوصف الأخر. فهو ينقض العلة في المعنى.

وقد اختلف الأصوليون في الكسر، وجعله من قوادح العلة على مذهبين. ويرجح المؤلف أن الكسر قادح في العلية، وهو المذهب الذي اختاره الآمدي والبيضاوي وابن السبكي. وقد اقتصر أكثر أهل العلم على صحته وإفادة نقض العلة به، ويسمونه النقض من طريق المعنى.

الفصل الرابع عنوانه: «في القلب طريق قادح في العلة». ويذهب الجمهور إلى أنه يجوز القلب عند عدم التناقض بين الحكمين، فلا يشترط التنافي والتناقض بين حكم القلب والحكم الذي أثبته المستدل.

الفصل الخامس عن «القول بالموجب طريق قادح في العلة». وقد اختلف الأصوليون في تعريف القول بالموجب، وحاصل الخلاف يرجع إلى معنيين: معنى خاص، ومعنى عام، أي أنه عام في القياس وغيره؛ فهو طريق قادح في القياس وغيره. وقال بهذا الآمدي وابن

السبكي وابن الحاجب والقاضي البيضاوي. وهناك من يقول بأن الموجب طريق قادح في القياس دون غيره، فهو خاص بإبطال علة القياس. وممن قال بهذا: الإمام في المحصول.

الفصل السادس «في الفرق»، والفرق طريق من الطرق القادحة في العلة، وقد عرفه الجمهور بأن الفرق هو قطع الجمع بين الأصل والفرع الذي دل عليه اللفظ، لأنه قصد المعترض.

الفصل السابع عن «المعارضة» وهي معارضة العلة بعلة أخرى. والمعارضة إتيان المعترض في الفرع بوصف يقتضي نقيض الحكم فيه الذي أثبته المستدل بالوصف الذي ثبتت علته عنده، فيتوقف دليل المستدل بمعارضة المعترض لعلته بعلة أخرى.

والمعارضة هي علة أخرى أتى بها السائل تثبت حكمًا يناقض حكم المستدل، كأن يكون الحكم الذي أثبته المستدل بعلته التحريم، والحكم الذي أثبته المعترض الحل، والمعارضة لا تكون إلا بين علتين مستنبطتين، لأن العلة القطعية إذا عارضتها علة ظنية، فالقطعية هي العلة ولا يقع التعارض بين القطعيات.

وعنوان الفصل الثامن والأخير: «في أمور قادحة في العلة»، ويشتمل على مبحثين: المبحث الأول: الأمور القادحة في العلة عند البعض، المبحث الثاني: فساد الاعتبار وفساد الوضع.

والقدح في مناسبة الوصف المعلل به، والقدح في صلاحية الحكم في إفضائه إلى المقصود من شرعه، والقدح في انضباطه للوصف، والقدح في ظهور المعارضة في مناسبة الوصف، وصلاحية الحكم وانضباط الوصف وظهوره قادح في كون الوصف علة.

إن المناسبة لم تنخرم بالمفسدة التي اعترض بها الخصم، لأن المصلحة راجحة على المفسدة وعليه بيان رجحان المصلحة، وحينئذ يسلم الوصف الذي هو علة من القدح بعدم مناسبته، والاعتراض عليه بذلك.

والقدح في عدم صلاحية الحكم في إفضائه إلى المقصود من شرعه، كالتحريم بالمصاهرة على التأبيد من أجل الحاجة إلى دفع الحجاب، وهذا التحريم يفضي إلى عدم الفجور، فيعترض الخصم بأن هذا الحكم غير صالح لإفضائه إلى المقصود.

والخلاصة أن الوصف قد يكون منضبطًا بنفسه؛ كالإيمان، وقد يكون منضبطًا

بالعرف كالمنفعة والمضرة، وقد يكون منضبطًا بالشرع كالمشقة. وأما القدح بعدم ظهور الوصف لكونه خفيًا، فلا يجوز التعليل به. فالجواب بأن الشارع قد أناط الأحكام بالأوصاف الظاهرة الدالة على الرضا لصيغ العقود، فإن الإيجاب والقبول دالان على الرضى، وكذلك الأخذ والعطاء.

الرخص وأسباب الترخص في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهية

د. محمد حسني إبراهيم سليم

دار الطباعة المحمدية- القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

عدد الصفحات : ٤٥٩ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية لدرجة الدكتوراه في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون بالقاهرة- جامعة الأزهر.

هذا الكتاب في موضوع من موضوعات الفقه المقارن، وهو يكشف بجلاء عن محاسن الشريعة الإسلامية ومرونتها، وبُعدها عن الجمود، وأنها شريعة صالحة لكل زمان ومكان، وذلك يتمثل في تشريعها للرخص التي تُباح لكل من وجد عنده عذر من الأعذار يجعل إتيانه بالعزيمة شاقا وعسيرًا، فجعلت الشريعة الإسلامية من الظروف التي تطرأ على المكلفين في حياتهم، وتجعل إتيانهم بالعزيمة شاقا أسبابًا تخرجهم من هذه الضائقة، وتبيح لهم الانتقال إلى دائرة الترخص.

يتكوَّن الكتاب من تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة.

التمهيد يُعرِّف بالحكم ويبيِّن أقسامه، ذلك لأنه لما كانت الرخصة لا تخرج عن كونها حكمًا من الأحكام، استلزم ذلك معرفة الحكم. كذلك لا تخرج الرخصة عن كونها قسمًا من أقسامه.

والحكم في اصطلاح الأصوليين هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. والحكم ينقسم باعتبارات مختلفة إلى أقسام متعددة، منها: انقسام الحكم إلى أصلي، وغير أصلي. فالأول هو ما شرع غير مبني على أعذار العباد، والآخر هو ما

كان مبنيًا على أعذار العباد، أي أنه لا يكون مشروعًا إلا إذا وُجد العذر الذي يجعل الإتيان به مشروعًا. وهذا القسم هو ما يسمى بالرخصة، وما يقع مقابلاً له من الحكم يسمى بالعزيمة.

الباب الأول، عنوانه: «تعريف العزيمة والرخصة وبيان أقسامهما». يشير المؤلف في هذا الباب إلى أن الأصل في أحكام الشريعة أنها كلية عامة؛ فليست خاصة ببعض المكلفين دون بعض، ولا ببعض الأحوال والأزمان دون البعض الآخر، بل إن أحكامها شاملة لجميع المكلفين في كل زمان ومكان، كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها، فإنها أحكام كلية تطبقها الشريعة على جميع المكلفين دون أن تستثني أحدًا منهم.

إلا أنه قد يطرأ على المكلف من الظروف والأحوال ما يجعل الإتيان ببعض هذه الأحكام الكلية شاقًا وعسيرًا، وهنا تتجلى عظمة الشريعة الإسلامية ويسرها ورفقها بالمكلفين، وعدم إلزامهم بما يشق عليهم الإتيان به، فجعلت لهم من هذا الحرج مخرجًا بأن اعتبرت هذه الظروف أسبابًا لاستثنائهم من تحتم الإتيان بالحكم الكلي، وإحلال حكم آخر محله أخف وأيسر على المكلف من الحكم الكلي، لأن الشريعة لم تقصد بالتكليف إعنات المكلفين والتشديد عليهم، بل استجابت لأعذارهم، وكانت رحيمة بهم، فراعت ظروفهم، ولم تكلفهم إلا بما يدخل في حيز استطاعتهم من التكاليف.

والقرآن مليء بالآيات الكثيرة الناطقة بهذا المعنى، وكذلك أحاديث الرسول ﷺ، وهي أدلة كثيرة تشهد بسماحة هذه الشريعة ويسرها، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي، وأنها تراعي عند التكليف أحوال المكلفين في إقامتهم وسفرهم، فلم تثقل عليهم بإلزامهم بالتكاليف، بل هي شريعة وسط، خاصيتها السماح.

فإذا ما وُجدت عند المكلف ظروف تجعل إتيانه الحكم الكلي شاقًا وعسيرًا، فإن الشارع يعتبر هذا الظرف سببًا في التخفيف، ويستبدل به حكمًا يتناسب مع هذا الظرف الطارئ.

وقد أطلق الأصوليون على هذه الأحكام الكلية اسم «العزائم»، وعلى الأحكام المقابلة لها والتي أجيز للمكلف الإتيان بها نتيجة لظروفه الطارئة اسم «الرخص»، وعلى الظروف التي تجيز العمل بهذه الرخص اسم «أسباب الترخص». وحدد الشارع المواطن التي اعتبرها أسبابًا للترخص، ومن هذه المواطن: السفر، المرض، الإكراه.

يتكوّن الباب الأول من فصلين: الفصل الأول: لتعريف العزيمة والرخصة؛ فالعزيمة هي الأحكام الكلية العامة، أما الرخصة فهي من الأحكام الجزئية الخاصة، وهي ما شرع لعذر شاق استثناء من أصلي كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه.

الفصل الثاني: عن أقسام العزيمة والرخصة. ويفرق المؤلف بين التخفيف والترخص مبينًا أن من ينظر إلى أحكام الشريعة الإسلامية يرى بوضوح مبدأ اليسر والتخفيف في أحكامها مبدأ مقررًا، وأن دفع الحرج والمشقة عن المكلفين خاصة من خصائصها التي انفردت بها دون بقية الشرائع السماوية.

والتخفيف الواقع في الشريعة قسمان:

الأول: التخفيف الواقع في أحكامها بالنظر إليها في مجموعها ككل.

الثاني: التخفيف الواقع في جزئيات التكليف كالمسح على الخفين بدلاً من غسل الرجلين، والصلاة مع النجاسة المعفو عنها، وغير ذلك مما وقع فيه الترخص كالفطر والقصر في السفر.

وليس كل سبب من أسباب التخفيف صالحًا لأن يكون سببًا في الترخص؛ فالنسيان والجهل والنقض أسباب لتخفيف، لكن أيًا منها لا يصلح سببًا في الترخص. أما أسباب الترخص كالسفر والمرض وغيرهما، فكل واحد منها يسمى سببًا للتخفيف كما يسمى سببًا للترخص.

وبهذا يكون الفرق بين التخفيف والترخص؛ فالتخفيف لا يتوقف على وجود عذر عند المكلف، بل هو عام لجميع المكلفين، والتخفيف أعم من الترخص من حيث الأسباب والموضوعات.

الباب الثاني عن «أسباب الرخصة وأحكامها» وفيه فصلان؛ الفصل الأول في أسباب الترخص وما يُشترط مع كل سبب منها. والفصل الثاني في حكم الرخصة.

الباب الثالث «موضوعات الرخص»، وفيه ثلاثة فصول؛ الفصل الأول عن «رخص السفر»، ومنها فطر المسافر في رمضان، وقصر الصلاة الرباعية، والجمع بين الصلاتين، والمسح على الخفين.

الفصل الثاني عن «رخص المرض». وفيه عدة مباحث عن التيمم بسبب المرض، والمسح على الجبيرة ونحوها، والفطر في رمضان للمريض، وصلاة المريض.

الفصل الثالث عن «الترخص لأسباب يعسر معها الإتيان بالعزيمة» وفيه مبحثان، المبحث الأول: الترخص في ترك الجمعة، المبحث الثاني: صلاة الخوف.

ويحدد المؤلف في نهاية دراسته النتائج التي توصل إليها ومنها:

١- أن الرخصة لا تشرع إلا عند وجود العذر المبيح للترخص، وذلك كقصر الصلاة، فإنه لا يشرع إلا مع السفر الطويل، وكذلك الجمع بين الصلاتين لا يشرع كذلك إلا مع وجود عذر من الأعذار التي تبيحه.

٢- أن الرخصة لا تشرع إلا مدة دوام العذر فقط، فإذا زال العذر وجب الرجوع إلى العزيمة.

٣- أن التخفيف أعم من الرخصة، فكل رخصة تسمى تخفيفا، كالفطر للمسافر في رمضان يسمى رخصة، ويسمى تخفيفا، وكذلك القصر والجمع بين الصلاتين، وصلاة المريض جالسًا كل هذا يسمى رخصة، ويسمى تخفيفًا أيضًا.

٤- أن الرخصة قد تكون مسقطة للعزيمة، بمعنى أن المكلف بعد فعله للرخصة لا يكون مطالبًا بشيء آخر بعد ذلك بالنسبة لهذه العبادة، وذلك كقصر الصلاة في السفر، فإن المكلف إذا صلى صلاة من الصلوات الرباعية مقصورة، فإنه لا يطالب بعد ذلك بهذه الصلاة.

٥- أن حكم الرخصة من حيث هي رخصة هو الإباحة، بمعنى رفع الإثم عن فاعلها، سواء كان الترخص في جانب الفعل أو الترك، وليست بمعنى التخيير بين الفعل أو الترك، وذلك لأن دليلها لا يفيد إلا الإباحة بمعنى رفع الإثم.

نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي وصلتها بالمصلحة المرسلة

د. عبد اللطيف صالح الفرفور

دار دمشق- دمشق، ط١، ١٩٨٧م.

عدد الصفحات: ١٤٩ صفحة

يتكوَّن الكتاب من أربعة أبواب، يبيّن فيها أن الفقه الإسلامي فقه خالد اكتملت فيه عناصر البقاء والحياة، بما حوى من مرونة، وبما وهبه الله سبحانه من صلاحية التطبيق في كل زمان ومكان، وبما تقوم عليه دعائمه وأركانه من نظريات فقهية كبرى.

من هذه المبادئ التشريعية الاستحسان، وهو ما عبّر عنه فقهاء القانون الوضعي بـ«الجنوح إلى روح العدالة». وقد سبق الفقه الإسلامي الفقه الوضعي بهذا المبدأ التشريعي ألف قرونا من الزمان، حيث بنى الفقه الإسلامي ورجاله عليه ألوفا من الأحكام التفصيلية تزخر بها كتب الفقه ومدوناته.

وقد كان الاستحسان محل خلاف وجدل بين الأصوليين القدامى طال أمده وكثر القول فيه، ولم يحرروا محل الخلاف فيه، وهم لو فعلوا ذلك في الاستحسان وغيره من المبادئ التشريعية لانتهى الأمر من جدل يؤول الكلام فيه إلى خلاف لفظي بحت.

فالاستحسان من الشوامخ الخلافية في المباحث الأصولية، وكل عنصر من عناصره محفوف بأنظار متباينة وجدل طويل. ففي تحديد معناه أقوال وأقوال، وهو خير شاهد على دقة فقهاء الإسلام، وأنهم يقلبون الأمر على جميع وجوهه عند استنباط الأحكام، ومهما تفرقت بك السبل فسوف تحمد السرى لأنك ستبلغ مرونة الشريعة التي مردها إلى دلالات الذكر الحكيم وهدي النبي الكريم.

الباب الأول عنوانه: «مدخل إلى مباحث الاستحسان في الفقه الإسلامي وأصوله»، ويشمل فصولاً ثلاثة:

الفصل الأول: الاجتهاد؛ تعريفه وحجيته وأنواعه؛ فمعناه في اصطلاح الأصوليين هو «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية». والاستفراغ معناه بذل الوسع والطاقة، ودرك الأحكام أعم من أن يكون على سبيل القطع والظن.

والاجتهاد أصل من أصول الشريعة دلت أدلة كثيرة على جوازه، إما بطريقة التصريح أو الإشارة، وذلك من الكتاب والسُنّة وعمل الصحابة والإجماع. وقد اتبع الصحابة طريق الاجتهاد فيما عثروا فيه على نص قرآني أو سُنّة.

والاجتهاد العام يشمل أنواعًا ثلاثة:

١- بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص ظني الدلالة.

٢- بذل الجهد للتوصل إلى الحكم بتطبيق قواعد الشرع الكلية.

٣- بذل الجهد للتوصل إلى الحكم فيما لا نص فيه بالقياس أو الاستحسان أو الاستصلاح، أو غيرها من الوسائل التي أرشد الشرع إليها للاستنباط فيما لا نص فيه. وهذا الأخير يقال له الاجتهاد بالرأي. والأول يسمى بالاجتهاد البياني، والثاني يسمى بالاجتهاد التطبيقي.

الفصل الثاني عن «الاجتهاد بالرأي». ويعني بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها بالتفكير، واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه. وعلى هذا، فالاجتهاد في واقعة فيها نص ظني الدلالة لتعيين المراد من النص لا يسمى في

الاصطلاح الأصولي اجتهادًا بالرأي. والاجتهاد في واقعة لا نص فيها غير الوسائل التي أرشد إليها الشرع لا يسمى في الاصطلاح الأصولي اجتهادًا بالرأي.

فالرأي الذي هو أساس الاجتهاد فيما لا نص فيه هو التفكير بطرق التفكير التي أرشد إليها الشرع، لأنها أقرب إلى الصواب وأبعد عن الزلل، وتهدف إلى المصالح العامة الحقيقية.

أما الرأي، أي التفكير بغير الطرق التي مهد لها الشرع، فهذا في الغالب يكون تفكيرًا بالهوى وقريبًا من الزلل، وهذا هو الرأي المذموم. ومن هنا يتبين أن الاجتهاد بالرأي نوع من أنواع الاجتهاد العام.

الفصل الثالث عنوانه: «بين الاستحسان والاستثناء من عموم الأدلة». يذكر المؤلف أن من يتتبع آيات التشريع في كتاب الله يجد أمثلة كثيرة للاستثناء، يتضمن النص في كل منها حكمين: أحدهما للحالة العادية، وثانيهما لظرف طارئ يقتضي التخفيف من الحكم الأول لما يترتب على تطبيقه من حرج شديد، أو مشقة بالغة قد تصل إلى الهلاك. ولا يعقل أن يشرع الحكيم سبحانه أحكامًا جاءت أول الأمر للمحافظة على أمور ضرورية كالنفس، ثم يهدر هذه النفوس من غير جناية من أصحابها.

ثم إن النصوص الاستثنائية مع اتفاقها على التخفيف ورفع الحرج تختلف في التعبير عن الحكم المستثنى؛ فمنها ما يعبر بأداة الاستثناء، ومنها ما يرفع الجناح والمؤاخذة إذا كان الحكم الأصلي تحريمًا لأشياء معينة، ومنها ما يرسم طريقة العمل الاستثنائي إن كان التشريع عملاً واجبًا. كما أنه في بعض المواضيع يأتي الحكم الاستثنائي مع الحكم الأصلي في نص واحد، وفي بعضها يجيء كل حكم منهما في نص خاص، ويتأخر نص الحكم المستثنى عن النص الآخر.

ويشير المؤلف إلى أن من يتتبع مواضع الاستثناء يجد أنها في أغلب صورها يجيء الحكم المستثنى مع الحكم الأصلي، لأن القرآن كلام الله المشرع على الحقيقة المحيط علمه بكل شيء، فهو يعلم مقدمًا ما يشق عليهم وما لا مشقة فيه، ما ينفعهم وما يضرهم.

وفي بعض صوره يجيء الحكم الأصلي أولاً، فإذا ما تحرجوا أو شق عليهم العمل به في بعض صوره وسألوا الله التخفيف استجاب لهم وخفف عنهم. ولم يكن ذلك لخفاء أمر عليه سبحانه، وإنما لأنه يحب سؤال عباده، وإظهار ضعفهم فيمّن عليهم بالتخفيف، وليبين لهم أن تشريعه رحمة لهم، وأن رحمته مستمرة حتى بعد نزوله، وأن باب الاستثناء والتخفيف لم يُغلق أمامهم، بل هو مفتوح وفيهم عقول قادرة على تكييفه وتطبيقه.

وكذلك نجد هذا في سنته ﷺ. والاستثناء عنده كان لتطبيق مبدأ رفع الحرج في هذه الشريعة، وهو باق ما بقي تطبيق أحكامها، ويتجدد بتجدد الأعذار ما دام في الأمة فقهاء يستطيعون وزن الأمور بموازينها الصحيحة.

وعندما آل الأمر إلى الخلفاء الراشدين سلكوا الطريق التي سلكها رسول الله في تطبيق أحكام هذه الشريعة، فلم يقفوا جامدين عند الألفاظ، بل طبقوا روح الشريعة قبل ألفاظها، فضربوا المثل الرائع في الاجتهاد والتطبيق، وكانت لهم مواقف عملوا فيها بالمصلحة حتى خصصوا بها بعض النصوص والقواعد العامة مراعين في ذلك الظروف الطارئة أو الحالات الاستثنائية، وذلك لتحقيق مصلحة معينة أو دفع مفسدة محققة أو رفع حرج ينزل بالناس لو طُبق الحكم العام؛ فكان هذا اعترافًا منهم ببقاء الاستثناء مفتوحًا.

ويلاحظ في اجتهادات الصحابة أن الاستثناءات لم تكن كلها من باب الترخيص بحكم أخف من الحكم الأول، بل منها ذلك، ومنها ما هو عدول عن حكم إلى آخر أشد للزجر أو لدفع الفساد. وهم في ذلك يطبقون مبادئ التشريع، ويختارون الحكم الذي يحقق مقصد الشارع في نظرهم.

وكان عملهم هذا منارًا اهتدى به من جاء بعدهم من الفقهاء فسلكوا مسلكهم. ولم يغلق باب الاستثناء في جميع عصور الاجتهاد، بل ولا في عصور التقليد. غير أن هذا الاستثناء استحدث له اسم جديد في عصر الأئمة، فسمى اتفاق المجتهدين على حكم في عصر من العصور إجماعًا، وسمى إلحاق الواقعة بنظيرها في حكمها عند تساويهما في المعنى الذي شرع من أجله ذلك الحكم قياسًا، كما سمى ربط الحكم بما يترتب على الفعل من نفع راجح أو ضرر غالب مصلحة، كما سمى الاستثناء من القواعد والأدلة استحسانًا.

الباب الثاني «تعريف الاستحسان وحجيته»، ويشتمل على فصلين: الفصل الأول في الاستحسان وضوابطه. ومن هذه الضوابط أن يكون الاستحسان معتدًا به عند قبح القياس، أو عند عدم صلاحية الحكم الأصلي الاجتهادي للتطبيق، وأن يحقق الحكم الاستحساني مقاصد الشريعة العامة من درء المفاسد وجلب المصالح ودفع الضرر ورفع الحرج، وأي استحسان لا يحقق المقصد العام للتشريع يبقى مرفوضًا. فالأصل في الأحكام الشرعية تحقيق هذه المقاصد من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

الفصل الثاني عن حجية الاستحسان من القرآن والسُنَّة والإجماع والمعقول، وهو حجة عند البعض في حين أن البعض الآخر قد أنكره.

الباب الثالث يشتمل على ثلاثة فصول: الأول عن «فقه الاستحسان»، والفصل الثاني عن «الحل الاستحساني»، والفصل الثالث عن «تطبيقات فقهية على الاستحسان».

الباب الرابع عن «ثمرات الاستحسان» ويضم عدة فصول: الفصل الأول: عن إمكان إيجاد حلول جديدة على ضوء الاستحسان. ويشير المؤلف إلى أن الوقائع غير متناهية، والنصوص متناهية، وكل يوم يحدث من الأمور الجديدة ما لا يخطر على بال إنسان، فنحن نجد أنفسنا اليوم أمام حوادث توجب علينا أن نرجع إلى الاستحسان القياسي فنعمل به في سبيل حل صحيح منطقي لتلك الحوادث التي لم تكن في زمن الفقهاء السابقين.

ويرى المؤلف أن النوازل التي ذكرها تتطلب إلى جانب الاستحسان القياسي أحيانًا الاستحسان الضروري، لأنها تكون مما سكت عنه الشارع ولم يتعرض له أو مما تركه للمصلحة، وقد قرر الفقهاء «حيثما وُجدت المصلحة فثم شرع الله» ومن هذه الأمور: الضرائب، والتسعير، وضرب الإبرة للصائم، وعقد التأمين، والبيع بالتقسيط وغيرها.

الفصل الثاني: عن مرونة الفقه الإسلامي بالاستحسان. الفصل الثالث: عن الاجتهاد الاستحساني والتشريع الإصلاحي. وللاستحسان ثمرات منها: مرونة الفقه الإسلامي وخصوبته وصلاحيته للتطبيق، ومنها كونه مصدرًا من مصادر الأحكام في النوازل التي لا نص فيها ولا اجتهاد.

نظرية الاستحسان

أسامة الحموي

دار الخير- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

عدد الصفحات: ١٩٣ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه من كلية الشريعة- جامعة دمشق.

يتكوّن الكتاب من مقدمة وباب تمهيدي، وبابين أساسيين. ويدور الكتاب حول الاستحسان، وهو من موضوعات أصول الفقه؛ فقد ترددت كلمة الاستحسان كثيرًا على ألسنة الفقهاء منذ عهد أبي حنيفة ومالك، بعد أن تميز القياس من بين أنواع الاجتهاد بالرأي. ولقد

كان الأخذ بالاستحسان بعد ذلك مثارًا للخلاف بين العلماء، منهم المؤيد فاتخذه مبدأ من مبادئ التشريع، يلجأ إليه المجتهد في بعض الأحوال الاستثنائية، ومنهم المعارض فجعله تشريعًا بالهوى، فأقره الحنفية والمالكية والحنابلة، واشتهر به الحنفية أكثر من غيرهم حتى عُرفوا به.

وجاء الشافعي، فعدّ القياس وحده هو الأساس في الاجتهاد بالرأي، واستنباط الأحكام، وأنكر ما عداه، ولذلك رفض العمل بالاستحسان، إذ فهمه على أنه اجتهاد بالهوى من غير دليل، وكتب فصلاً كاملاً من كتاب «الأم» سماه كتاب إبطال الاستحسان، مع أنه أخذ في الواقع بالاستحسان الاصطلاحي الذي يأخذ به باقي الأئمة، ولكنه لم يسمه استحسانًا.

وتتجلى أهمية الاستحسان من عدة وجوه، منها:

١- أن في مبدأ الاستحسان لاستنباط الأحكام لما يستجد من النوازل متسعًا حين تضيق النصوص بذلك، وأن هناك نوازل في هذا العصر، استعجمت بها النصوص، يمكن أن نجد لها في الاستحسان الحكم الشرعي والحل المناسب.

٢- الكشف عن مكانة الاستحسان- بوصفه مبدأ تشريعيًا- بين أصول الشريعة الإسلامية والمدى الذي يستطيع المجتهد من خلاله بناء الأحكام عليه، ومواجهة المسائل المستجدة، حتى تكون الشريعة مواكبة لكل عصر وزمان.

٣- الاستحسان يكشف لنا عن مظهر من مظاهر مرونة التشريع.

٤- يعطينا أحكامًا جديدة تتفق مع جوهر التشريع، وليس مع حرفية النصوص.

٥- وتتجلي أهمية كونه مصدرًا تبعيًا من مصادر التشريع عند بعض الأئمة المجتهدين، يلجأ إليه عند فقد النصوص.

٦- الاستحسان يأخذ بيد المجتهد ليبعده عن الشطط في الاجتهاد، والتقيد بحرفية التطبيق لحكم القياس، أو القواعد العامة، هذا الشطط الذي من شانه أن يؤدي إلى الغلو، والخروج عن مقاصد الشارع، وروح التشريع.

٧- الاستحسان يصل الاجتهاد في النصوص بالواقع، إذ يطبق فيه المجتهد حكم القاعدة النظرية على واقعاتها في المجتمع، ثم يستثنى الذي يحتاج إلى استثناء، إذا نتج عن تطبيق حكم القاعدة شطط وظلم، أو غلو وبُعد عن روح الشرع ومقاصده؛ فالاستحسان وليد تطبيق حكم القاعدة العامة على الواقع.

٨- الاستحسان خير شاهد، وأفضل دليل على دقة المجتهدين عند استنباط الأحكام الشرعية لما استجد من مسائل، وخير شاهد على واقعية الشريعة، إذ يلجأ إليه المجتهد لوضع الحكم الشرعي والحل المناسب لظروف المسائل المستجدة في الواقع.

الباب التمهيدي يتضمن تعريف الاجتهاد وضرورته. وقد عنت الحاجة إليه لظهور وقائع ومسائل جديدة بسبب اتساع رقعة بلاد المسلمين بعد الفتوحات الإسلامية، حتى شملت الكثير من الحضارات الجديدة التي كان لديها من الأنظمة والمعاملات والتقاليد والعادات ما يستدعي الاجتهاد لوضع أحكام شرعية لها.

ويتناول المؤلف محل الاجتهاد، ويتحدث عن مصادر التشريع الاجتهادية، ثم تاريخ نشأة الاستحسان وتطوره، وأثر مدرستي الرأي والحديث في الأخذ بالاستحسان. وقد نسب الاستحسان لأئمة مدرسة الرأي، وقد عرفوا به أكثر من غيرهم. ولما جاء العصر العباسي الأول، وازدهرت فيه العلوم، ومنها علم الأصول وبحوثه، وضعت فيه المصطلحات التي كانت مثارًا للخلاف في كثير من الأحيان، فتبين أن الخلاف في بعضها كان شكليًا، والاستحسان كان من جملة ذلك.

الباب الأول عنوانه: «الاستحسان عند الأئمة»، ويتضمن الفصول التالية: الفصل الأول: الاستحسان عند الحنفية، الفصل الثاني: الاستحسان عند المالكية، الفصل الثالث: الاستحسان عند الحنابلة، الفصل الرابع: موقف الشافعي وابن حزم من الاستحسان.

الباب الثاني عن «حجية الاستحسان»، ويشتمل على ثلاثة فصول: الفصل الأول: نقاط الاتفاق والاختلاف عند أئمة المذهب، وهل الخلاف في الاستحسان اصطلاحي أو لفظي؟ ويرى المؤلف أن منشأ الخلاف هو أن الاستحسان ينصب على عدم تحقيق مقصود الفريقين؛ فإن القائلين بالاستحسان إنما يقصدون به أحد الأدلة الأربعة المتفق عليها إذا وقعت في مقابل القياس، أو أي دليل يقابل القياس الظاهر.

أما الفريق الآخر القائل بأن من استحسن فقد شرع، وأنكر العمل بالاستحسان، فمقصوده من معاني الاستحسان المعنى اللغوي، وهو من أثبت حكمًا مستحسنًا من عنده من غير دليل من الشرع مقبول، ذلك لأنه يُعد تركًا للأدلة لمجرد الرأي والهوى.

أما إنكار العمل به فسببه الجهل بمعناه الاصطلاحي، لأن العلماء الذين قالوا به لم يذكروا تعريفًا مضبوطًا في الفترة الأولى التي استعملوا فيها لفظ الاستحسان كاصطلاح، حيث

كان الكثير من الاصطلاحات لم تدون وتحدد بشكلها ومعناها الذي استقرت عليه أخيرًا في عهد المتأخرين من العلماء الذين بيّنوا معناه فضبطوه حتّى اتضحت حقيقته لمن انتقده وأنكره.

الفصل الثاني عن مناقشة لأدلة الأئمة وآرائهم. ويشير المؤلف إلى أن الحنفية والمالكية والحنابلة يقولون بحجية الاستحسان، ويأخذون به أصلاً وطريقا للاجتهاد بالرأي واستنباط الأحكام للمسائل المستجدة، ويشير إلى موقف الإمام الشافعي الرافض للاستحسان، إذ لم يقبله مصدرًا أو طريقا من طرق الاستنباط مع أنه عمل حقيقة بالاستحسان الاصطلاحي الذي عمل به الأئمة الآخرون، ولكنه كان يرده في غالب الأحيان إلى القياس، فلم يجعله أصلاً من أصول الاستنباط.

الفصل الثالث عن الدليل من القرآن والسُنّة وعمل الصحابة. ويذكر المؤلف أن الاستحسان قد جاء ليوفق المجتهد عن طريقه بين مقتضى القاعدة ومصلحة التطبيق، بحيث يتأكد المجتهد أنه لا يوجد ما يصادم هذه القاعدة في نطاق المصلحة المتوخاة. وإذن فالحكم عن طريق الاستحسان يوفق بين مقتضى القواعد العامة وحالة الناس.

ويلجأ المجتهد إلى الاستحسان عندما يتيقن ويعلم تمامًا بالدليل أن تطبيق حكم القاعدة الأصلية سيحصل منه الضرر حتمًا، أو يجد أن طرد القياس سيؤدي بالتطبيق في بعض الجزئيات إلى الغلو والبُعد عن روح الشرع ومقاصده.

ويؤكد المؤلف أنه لا فائدة من تشريع نظري لا يصلح للتطبيق. وحتى نحصّل المصالح التي أنيطت بها هذه التشريعات لابد من الدراسة النظرية قبل الشروع فيها، حتى نبصر ما إذا كان تطبيق القواعد في حالات معينة ينتج هذه المصالح أو لا، لأن تطبيق حكم القاعدة لا يحصل منه مقصود الشارع وثمراته، إذا لم يحصل الناس على ثمرات التشريع. وقبل تطبيق الحكم على المسألة يجب أن ننظر في ظروفها، وما يحتف بها من ملابسات، ومن الخطأ عد الظروف واحدة، فأساليب الحياة دائمًا في تطور واختلاف.

ويرى المؤلف أن الاستثناء في الحكم هو في حقيقته الاستحسان، سواء صدر من الشارع أو من المجتهد، ويستشهد بقول الشيخ مصطفى الزرقا «إن ما ورد به نص الشارع من القرآن والسُنّة على سبيل الاستثناء من القياس لمصلحة لحظها الشارع، إنما هو في حقيقته استحسان من الشارع ليسير الفقيه مستلهمًا من المنهج الذي سار عليه الشارع، ومن غرض الشارع ومقاصد شريعته».

ويقدم المؤلف عدة أمثلة لهذا الاستثناء، منها: التيمم، وقصر الصلاة، وصلاة الخوف، وإباحة الفطر للمريض والمسافر، والإحصار في الحج، والخلع، وحكم المضطر، والإكراه على الكفر، وهذه أمثلة استشهد عليها من آيات القرآن.

كما قدم أمثلة من السُنَّة، منها: صلاة المريض، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض، والحج عن الغير، ومشروعية القرض، وبيع السَّلم، والعرايا، والنظر إلى المخطوبة، وصيد الحرم وقطع شجره، ولبس المريض للحرير، وزكاة الحيوان المستأنس إذا طرأ عليه التوحش.

ومن أمثلة الاستحسان عند الصحابة، جمع القرآن في عهد أبي بكر ﷺ، وحد شرب الخمر، وتعيين الخليفة، وتضمين الصناع، وإسقاط حد السرقة في عام المجاعة وغيرها.

ويقدم الباب الثالث تطبيقات فقهية، ويتضمن فصلين: الفصل الأول: نماذج مما اتفق جمهور الفقهاء فيها على حكم واحد، مثل المال المسروق من المدين، واستقراض الخبز، ومشروعية عقد الاستصناع، وقطع يد السارق اليسرى بدلاً من اليمنى.

والفصل الثاني يقدم نماذج مما وقع في شأنه الخلاف مثل تضمين الصناع، خيار التعيين، المسألة المشتركة في الميراث، وضمان الرهن بعد البراءة من الدين وغيرها.

الاستصحاب في الشريعة الإسلامية: المذاهب الثمانية

الشيخ محمد كوثراني

دار الصفوة- بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

عدد الصفحات : ٣٢٩ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية، ويشتمل على مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة. يبيِّن المؤلف في المقدمة أن أحكام الشريعة الإسلامية لم تقف مصادرها عند النصوص الشرعية التي وردت في القرآن الكريم والسُنَّة المطهرة، وإنما هي أوسع نطاقا من ذلك، فلها طرق وقواعد أخرى لاستنباط الأحكام، يفزع إليها المجتهد التماسًا لحكم كل ما يحدث من الوقائع مما لم تتعرض له النصوص.

وقد أصبحت هذه الطرق والقواعد من مصادر الشريعة الإسلامية بعد أن أقامت

الشريعة دلائل عليها، ونصبت عليها أمارات، وأطلق عليها وعلى الكتاب والسنّة كلمة «أصول الفقه» ويُعدّ «الاستصحاب» موضوع هذا الكتاب من هذه المصادر. وقد ظهر الاستصحاب في المرحلة الثانية من مراحل مصادر التشريع، ويقدم على المراحل الثلاث بجميع أقسامها وأصولها، ولا يقدم عليه إلا ما تتم أدلته من أصول المرحلة الأولى.

أما نشأة علم أصول الفقه فقد نشأ مع علم الفقه، وإن كان الفقه قد دوّن قبله، إلا أن علم الأصول لم يدوّن إلا في القرن الثاني، إذ لم تدعُ الحاجة إلى تدوينه قبل ذلك. فالرسول ﷺ كان يبلغ بما يوحى إليه من ربه من القرآن الكريم، وأصحابه كانوا يفتون ويقضون بناء على النصوص التي يفهمونها بملكتهم العربية السليمة، وأما عند الإمامية فلوجود الأئمة عدة قرون فيأخذون منهم مباشرة.

وقد انقضى عصر الصحابة، ولم تدوّن قواعد هذا العلم، وكذلك فعل التابعون، فإنهم ساروا على منهج الصحابة، لقربهم من عهد النبوة، ولتفقههم على الصحابة.

وبعد عصر التابعين بدأ الإحساس بالحاجة إلى تدوين ضوابط أصولية لاتساع البلاد الإسلامية، ودخول كثير من غير العرب في الإسلام، وظهور حاجتهم إلى فهم مصادر التشريع فيه، ولأن أحداثًا بدأت تجدّ، وليس لديهم في النصوص التشريعية ما يكفل بيان أحكامها.

كل ذلك دعا إلى وضع أصول وضوابط يرجع إليها المجتهدون عند الحاجة، ومن مجموعة هذه الأصول وتلك الضوابط تكوَّن علم أصول الفقه. وقد دوّن هذا العلم علماء لم يصل إلينا شيء من كتبهم.

على أن قواعد الاستصحاب كانت موجودة في عصر النبي ﷺ وإن لم يصرح بلفظه، كما أن أئمة المسلمين ذكروا دليل الاستصحاب فيما أثر عنهم. أما الذين تعرضوا للاستصحاب في كتبهم الأصولية والفقهية من قدامى علماء الأصول فهم كثير، ومن كتبهم «المعتمد» لأبي الحسين البصري، و«اللمع» للإمام إبراهيم الفيروزآبادي، و«المستصفى» للغزالي، و«الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، ومن كتب الإمامية: «الذريعة إلى أصول الشريعة» للسيد المرتضى، و«عدة الأصول» للشيخ الطوسي، و«المعتبر» للشيخ جعفر الحلي.

وكذلك هناك كتب لقدامى الأصوليين من كل مذهب. أما كتب المتأخرين الذين تعرضوا للاستصحاب، فإنه يعسر استيعابها لكثرتهم، وفيهم من ألف فيه رسالة مستقلة. وقد عدّ الشيخ محمد أغا بزرك ثمانية عشر كتابًا بعنوان «الاستصحاب عند الشيعة الإمامية».

الباب الأول عن «حقيقة الاستصحاب»، ويشتمل على أربعة فصول: تناول في الفصل الأول ثلاث مسائل: الأولى التعريف بالاستصحاب، حيث ذكر معناه في اللغة والقرآن والسُنَّة، ثم انتقل إلى تعريفه عند الأصوليين، وأخذ نموذجًا لكل مذهب من المذاهب المعروفة، كالشافعية والمالكية والحنابلة والإمامية والأحناف والزيدية والظاهرية.

وبيَّن المؤلف أن هذه المذاهب تلتقي في نقطة جوهرية وهي: العمل على طبق الحالة السابقة عند الشك في ارتفاعها، ثم رجح منها التعريف القائل بأن الاستصحاب هو: حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك حين جرى العمل، وذكر أسباب الترجيح.

وفي المسألة الثانية سأل عن حقيقة الاستصحاب: أهي من الأمارات أم من الأصول الإحرازية أم غيرها؟ وشرح معنى هذه المصطلحات، وانتهى إلى أنه أصل إحرازي.

وتساءل في المسألة الثالثة هل الاستصحاب قاعدة فقهية أو هو مسألة أصولية؟ وانتهى إلى أنه مسألة أصولية في الشبهات الحكمية، ومسألة فقهية عند الشك في الشبهات الموضوعية.

أما الفصل الثاني فقد ذكر المؤلف فيه أركان الاستصحاب التي لم يتعرض لها القدماء أصلاً، وتعرض لها جملة من المتأخرين على اختلافهم في عددها، وقد أخذ بالرأي القائل إنها سبعة وهي: اليقين السابق، والشك اللاحق، وسبق زمان المتيقن على زمان المشكوك، واجتماع اليقين والشك في زمان واحد، وتعدد زمان المتيقن والمشكوك وفعلته الشك واليقين، ووحدة متعلق اليقين والشك.

ثم خصص المؤلف الفصل الثالث لـ«تقسيمات الاستصحاب» التي وجدها محل خلاف بين العلماء من حيث القلة والكثرة والتسمية ونحو ذلك. والأقسام التي يذكرها العلماء قديمًا هي: استصحاب العموم، واستصحاب ما دل الشرع على وجوده، ويلحق به استصحاب حال الإجماع.

ثم وُجد بعض المتأخرين يرجع هذه الأقسام وغيرها إلى جهات ثلاث: جهة المستصحب، وجهة الشك، وجهة الدليل، وكل جهة يتفرع عليها عدة أقسام، وانتزع لكل قسم منها تعريفًا. وكثير من الأصوليين قد فرَّعوا على الاستصحاب.

ويذكر المؤلف هذه القواعد في الفصل الرابع، وهي: ١- قاعدة المقتضي والمانع. ٢- قاعدة اليقين. ٣- الاستصحاب المقلوب. ٤- الأصل المثبت. ٥ - أصالة عدم النسخ.

٦- اليقين لا يُزال بالشك. ٧- ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين. ٨- الأصل بقاء ما كان على ما كان. ٩- الأصل في الكلام الحقيقة. ١٠- الأصل في الأشياء الإباحة. ١١- الأصل في الأبضاع التحريم. ١٢- الأصل براءة الذمة. ١٣- ما ثبت بيقين يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه. وقد وجد المؤلف أن هذه القواعد بعضها خارج عن حقيقة الاستصحاب لفقده بعض الأركان، وبعض منها يرجح الآخر، وبعضها هو نفس الاستصحاب.

أما الباب الثاني فهو عن «حجية الاستصحاب». ويذكر المؤلف في التمهيد جميع الأقوال التي بلغت أربعة عشر، ثم وجد أن هذه الأقوال ترجع إلى أقوال ثلاثة رئيسة: قول بإثبات الحجية مطلقا، وقول بنفيها مطلقا، وقول بالتفصيل، وعقد لكل قول منها فصلا.

أما الباب الثالث، فقد عقده لموقع الاستصحاب من مصادر التشريع. ولما كانت مصادر التشريع في ثلاثة مراحل مترتبة، فإن هذا الباب يشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: موقع الاستصحاب من المصادر الكاشفة عن الحكم الواقعي، وبين أنها تقدم عليه من باب الحكمة.

الفصل الثاني: تناول فيه المؤلف موقع الاستصحاب من المصادر الكاشفة عن الواقع التنزيلي، وهي الأصول المحرزة للاستصحاب، وقاعدة التجاوز والفراغ ونحوها مما يكون في المرحلة الثانية، وحصر البحث في تعارض الاستصحابين لأنه يكون مقياسًا لغيره، وبيَّن حقيقة التعارض.

الفصل الثالث: عن مواقع الاستصحاب من الأصول غير المحرزة التي تكون في المرحلة الثالثة، وأنواعها وكيفية تقديم الاستصحاب عليها.

أما الباب الرابع فهو عن «الموارد التي يجري فيها الاستصحاب» ويشتمل على فصول أربعة: الفصل الأول: عن طبيعة اليقين والشك في موارد الاستصحاب، وقد بيَّن المؤلف أن المراد من اليقين هو الأعم الوجداني والتعبدي، وأن المراد من الشك هو ما يقابل اليقين بهذا المعنى.

الفصل الثاني: تناول فيه أقسام الكلي الأربعة المشهورة عند كثير من المتأخرين، وذكر الفروق بينهما، وما يكون منها مجريًا للاستصحاب، كما ذكر بعض الثمرات الفقهية المترتبة على بعض هذه الأقسام.

ثم أفرد المؤلف الفصل الثالث لاستصحاب الزمان والزمانيات، وذكر أن العلماء اقتصروا على بحث الزمان بلحاظ الماضي، مع أن هناك مسألة أخرى جعلوها مستقلة وأطلقوا عليها «الاستصحاب الاستقبالي».

وفي الفصل الرابع تناول المؤلف الاستصحاب التعليقي، وشرح معناه، ودفع شبهة تعارضه مع الاستصحاب التنجيزي، ثم أدرج معه الأمور الاعتقادية، وهي على قسمين: ما كان الواجب فيه الاعتقاد كبعض الأحوال التي تتعلق بما بعد الموت، والقسم الثاني ما كان الواجب فيه المعرفة واليقين، وهذا لا يجري فيه الاستصحاب.

كما تناول في هذا الفصل الاستصحاب وحكم المخصص، وأوضح أن الاستصحاب لا يجري في حكم المخصص، بل يكون المرجع فيما عداها إلى حكم العموم.

عن فقه الأولويات في الإسلام

د. مجدي الهلالي

دار التوزيع والنشر الإسلامية- القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

عدد الصفحات : ١٩٩ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وثلاثة أبواب. يشير المؤلف في المقدمة إلى أن الحرب لا تزال قائمة على الإسلام، ولا يزال أبناء هذا الدين مستهدفين من قِبَل أعدائهم، ويحاول أعداء الإسلام استثمار هوية الخلاف بين المسلمين، لتشتيت جهودهم.

وبنظرة موضوعية على هذه الخلافات نجد أن منشأ أغلبها يأتي من تفاوت درجات الفهم الصحيح لهذا الدين. ويشير المؤلف إلى خطورة البُعد عن التزود بالعلم الشرعي، الذي يعين على فهم الدين فهمًا صحيحًا.

وقد بحث المؤلف عن هذه القضية في القرآن والسُنّة وسيرة الرسول ﷺ والسلف الصالح ومن سار على نهجهم إلى يومنا هذا، فوجد أن أسلافنا كانوا يعرفون جيدًا- من خلال فهمهم لهذا الدين- كيف يرتبون أولوياتهم، وكيف ينظمون حياتهم من خلال هذا الترتيب. فإذا ظهر من بينهم من لم يفقه جيدًا كيفية ترتيب الأولويات سارعوا إليه بالنصيحة، فبينوا له أن النصوص الشرعية قد تتعارض- في الظاهر- أمام المسلم في وقت من الأوقات، ولكن بالرجوع إلى سلم الأولويات يسهل التعرف على الأهم فالمهم.

بل إننا لا نعجب إذا رأينا الصحابة يتركون دفن الرسول ﷺ - وكلنا يعرف مكانته في قلوبهم- من أجل اختيار خليفة للمسلمين؛ لأنهم تربوا في مدرسة النبوة على كيفية ترتيب أولوياتهم. فوجود المسلمين بدون خليفة أخطر على الإسلام من تأخير دفن الرسول ﷺ . فلما انتهوا من اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين سارعوا بدفن الرسول ﷺ دون أن يخرج من بينهم صوت يندد بفعلتهم، فالكل يفهم الإسلام جيدًا، ويعرف سلم الأولويات وترتيب الدرجات معرفة صحيحة.

ويبيِّن المؤلف أن ما ينقصنا الآن هو غياب الفهم الصحيح للإسلام، وقصور فقه الأولويات لدينا هو من أهم الأسباب التي أدت إلى وجود الخلافات التي ظهرت بيننا.

وفي نهاية المقدمة يشير المؤلف إلى نقطتين هامتين:

النقطة الأولى: أن ترتيب الأولويات عند المسلم وتقدير الأهم فالمهم ليس من شأن العوام، بل هي مهمة العلماء الثقات في هذه الأمة.

النقطة الثانية: قد يتخذ البعض من فقه الأولويات ذريعة إلى التهاون في أمور دينه بدعوى الأولويات، وهذا فهم خاطئ واتباع للهوى؛ فهذا الدين لن يقام إلا على أكتاف أصحاب العزائم، ومرحلة البناء تحتاج إلى أعمدة، وبقدر صلابة هذه الأعمدة تكون قوة البناء.

الباب الأول عنوانه: «الشريعة الإسلامية ومراعاتها لفقه الأولويات». وهو يتناول بعض قواعد فقه الأولويات. وتحدث فيه المؤلف عن أنواع مصالح العباد، وميزان الترجيح عند تعارضها، وعن قاعدة الذرائع وعلاقتها بفقه الأولويات، وعن مراتب الأحكام في الإسلام وعن أفضل الأعمال عند الله.

ويبدأ هذا الباب بتمهيد عن مقاصد الشريعة الإسلامية، يبرز الغاية منها تحقيق مصالح العباد، ودفع الضرر عنهم في الدنيا والآخرة، وبهذا تتحقق لهم السعادة الحقة في حياتهم الدنيوية والأخروية.

فالشريعة- كما يقول ابن القيم- عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وأن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه.

وقد التزمت الشريعة الإسلامية في أحكامها مبدأ رعاية مصالح الناس في الحياة وبعد الممات. وباستقراء النصوص وتتبع الأحكام نجد أنها وُضعت لمصالح العباد.

هذا في الجانب الإيجابي للمطلوبات الشرعية، أما في الجانب السلبي فمظاهر رعاية المصلحة واضحة فيه؛ فقد حرم الإسلام الضرر والشر والفساد، فحرم الاعتداء على الحقوق، كما حظر كل ما يلحقه الإنسان بنفسه من ضرر في جسده أو عقله، فحرم شرب الخمر وتبديد الأموال والانتحار ونحو ذلك.

فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه معصية- تتمثل في ترك واجب أو فعل محرم- لم يحرم عليهم؛ لأنهم في حكم المضطر الذي ليس بباغ ولا عاد.

ويشتمل الباب الأول على أربعة فصول: الفصل الأول: أنواع مصالح العباد وميزان الترجيح عند تعارضها، الفصل الثاني: قاعدة الذرائع وعلاقتها بفقه الأولويات، الفصل الثالث: مراتب الأحكام في الإسلام، الفصل الرابع: الميزان الصحيح لأفضلية العبادة.

ويختم المؤلف هذا الباب بعدة نتائج منها:

- الغاية من الشريعة الإسلامية تحقيق مصلحة الفرد، ودفع الضرر عنه في الدنيا والآخرة.
- مصالح الفرد تندرج تحت كليات خمس هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.
- وسيلة المحافظة على هذه الكليات الخمس تندرج في مراتب ثلاثة حسب أهميتها، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينات.
- إذا تعارضت مصلحتان أمام الفرد، فعليه أن يقدم المصلحة المتعلقة بأمر ضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني. وإذا تعارضت مصلحتان في نفس المرتبة، تُقدم مصلحة حفظ الدين على حفظ النفس، والنفس على العقل، والعقل على النسل، والنسل على المال.
- وإذا تعارضت مصلحتان في نفس المرتبة، تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.
- أحكام المكلف في الإسلام درجات، فكل عمل نؤديه له مرتبته في سلم الأولويات، إما فرض أو سُنَّة مؤكدة أو سُنَّة مستحبة أو مباح أو حرام أو مكروه.

ويعرض الباب الثاني نماذج من التطبيقات العملية لفقه الأولويات. ويرى المؤلف أن قواعد فقه الأوليات لم تكن حبيسة لإطارها النظري على مدار التاريخ الإسلامي، بل كانت واقعًا حيًّا ملموسًا في حياة المسلمين، وكانت أوضح ما تكون في سيرة الرسول ﷺ وتوجيهاته.

ولقد فهم الصحابة قواعد هذا الفقه، فكانت حياتهم مليئة بالتطبيق العملي له، وجاء من بعدهم التابعون. وفي هذا الباب عرض المؤلف بعض النماذج العملية لفقه الأولويات في القرآن الكريم، وفي سيرة رسوله ﷺ وتوجيهاته، وفي سيرة الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم.

ويشتمل هذا الباب على أربعة فصول: الفصل الأول عنوانه: «القرآن يصحح المفاهيم ويرتب الأولويات»، والفصل الثاني عنوانه «مع الرسول ﷺ في سيرته وتوجيهاته»، والفصل الثالث عن «فقه الصحابة والسلف الصالح للأولويات»، ويقدم الفصل الرابع «ابن تيمية ومدرسته في فقه الأولويات».

أما الباب الثالث فهو عن «واقع الأمة الإسلامية وحاجتها إلى فقه الأولويات». وهذا الباب يدعو إلى جهاد المسلم للدفاع عن إسلامه ووطنه ضد الهجمات الشرسة من أعداء الإسلام.

والجهاد هو جهاد الدفاع، وحكمه فرض عين على المسلمين عمومًا حتى يندفع شر الأعداء، وهذا ما أجمع عليه علماء المسلمين. والطريق إلى تحرير ديار المسلمين المغتصبة يبدأ بإقامة دولة للإسلام ترفع رايته فينتظم الجميع تحت لوائها. كذلك فالعمل من أجل إقامة هذه الدولة واجب على كل مسلم. والطريق لإقامة هذه الدولة يبدأ من القاعدة وليس من القمة. وهي مهمة تحتاج إلى جهد وصبر. والطريق إلى تكوين هذه الأمة يبدأ بالفرد؛ فالأمة هي مجموع الأفراد، فيُنتقى الفرد الصالح لهذه المهمة، ويتم تكوينه تكوينًا إسلاميًا متوازنًا لتكتمل شخصيته، ويصبح لبنة قوية قادرة على مواجهة العواصف والأنواء، وهكذا كان منهج الرسل.

ولم يكن من منهج الرسول- أي رسول من رسل الله- التحرك العسكري القتالي لإقامة الدولة الإسلامية أولا قبل وجود الأمة المسلمة المستعدة لتطبيق أحكام الله وشريعته لعباده.

والوظيفة الأساسية للأمة الإسلامية أنها أمة دعوة، فعليها أن تقوم بوظيفتها هذه دومًا دون انقطاع. ومن المسائل التي يجب العناية ببحثها:

- اختلاف صور الجهاد باختلاف الأماكن والظروف.
- دخول المجالس النيابية لتبليغ الدعوة ورفع صوت الإسلام فيها. وغيرها من المسائل.

مكانة الاستحسان من أدلة شرع الرحمن عز وجل

عبد الله بن عمر محمد الأمين الشنقيطي

مكتبة دار البخاري- المدينة النبوية- بريدة، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

عدد الصفحات : ٢٤٥ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة. في المقدمة يشير المؤلف إلى أن قاعدة الاستحسان من أهم القواعد الأصلية في علم أصول الفقه، فقد اعتمدها كثير من العلماء دليلاً شرعيًا في معرفة الأحكام العملية، وبنوا عليها صروحًا للكثير من المسائل الفقهية. وكان الاستحسان محلاً للخلاف بين العلماء من حيث اعتماده دليلاً شرعًا، ومن حيث استقلاله بذاته عن غيره من الأدلة كالقياس والمصلحة المرسلة، ثم من حيث تعريفه وأقسامه، وأخيرًا من حيث المسائل الفقهية المنسوبة إليه كمعتمد، وهل صحيح أنه هو العمدة فيها، أو أن العمدة فيها غيره؟

ويذكر المؤلف في التمهيد ما ساقه الأصوليون من الاستدلال للاستحسان بحجج من الكتاب والسُنَّة والآثار وأقوال بعض العلماء، وتجويزهم استعمال هذه اللفظة- الاستحسان- وإطلاقها على الحكم المُرضي شرعًا.

الباب الأول عن «الأدلة الشرعية وعلاقتها بالاستحسان»، وتحته ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في الأدلة المتفق عليها، وتحته مباحث: المبحث الأول والثاني في تعريف الدليل لغة، وفي تعريفه اصطلاحًا، والمبحث الثالث: في أقسام الأدلة الشرعية المتفق عليها، وتحته مسائل في تقسيم هذه الأدلة وهي: القرآن الكريم وهو أساسها، والسُنَّة المطهرة، والإجماع، والقياس.

والفصل الثاني عن الأدلة المختلف فيها، وتحته مباحث: في قول الصحابة ، وشرع من قبلنا، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والأخذ بأقل ما قيل، وسد الذرائع، والعُرف.

الفصل الثالث: في العلاقة بين الأدلة الشرعية والاستحسان. والاستحسان له في نظر العلماء مفهومان:

الأول: هو عدول المجتهد بمسألة عن نظائرها في الحكم، وإعطاؤهـا حكمًـا آخـر لما يلوح له من استحسان، كون ذلك هو مقتضى النظر الصحيح القائم علـى المقارنـة بـين الأدلة والعدول إلى الترجيح؛ فهو إذن ترجيح المجتهد لما يراه راجحًا، وهذا هو المعتبر دليلا عند من يراه كذلك.

الثاني: هو أن يحكم المجتهد على مسألة بحكم لاستحسانه ذلك الحكم بالهوى والشهوة. وهذا في حقيقة أمره لا قائل به؛ لأنه لون من التقول على الله تعالى بلا دليل.

ومن هذا يتضح أنه لا علاقة بين الأدلة والنوع الثاني من الاستحسان، لأن الأدلـة معتبرة، وهذا نوع من الخبط وليس معتبرًا، فتنحصر العلاقة بين الأدلة والنـوع الأول مـن الاستحسان، لأن المقصود من الجميع هو الوقوف على حكم الله تعالى بطريقة سليمة ونظـرة اجتهادية قويمة. وهناك علاقة بين المصلحة المرسلة والترخص وبين الاستحسان؛ فكأنه بهذا هو المصلحة المرسلة، أو هو الرخصة.

الباب الثاني عنوانه: «في موقع الاستحسان من الأدلة الشرعية عند العلماء»، وفيـه فصلان: الفصل الأول في تعريف الاستحسان لغة واصطلاحًا، عند الحنفية، وعند المالكيـة، وعند الحنابلة، وعند الشافعية وعند الظاهرية، ثم الفروق بين الاستحسان وما قد يلـوح بينـه وبين غيره من شبه. فهناك اصطلاحات أصولية، قد يلوح بينها وبين الاستحسان نسب عنـد الأصوليين. ومن هذه الاصطلاحات: المصلحة المرسلة، والمعدول به عن القياس، وتخصيص العلة. والمصلحة المرسلة هي المصلحة التي تلائم مقاصد الشرع، غير أنـه لا يـشهد لهـا بالاعتبار ولا بالإلغاء أصل شرعي معين.

والاستحسان مفاده أن يرى المجتهد حسن تقديم أحد الدليلين المتعارضين في الحكـم، فيقدم ما يرى العمل به أحسن، لأنه أوفق في ذهنه وأكثر مماشاة لقواعد الشرع ومقاصده.

وإذا كان المراعى في كل من الاستحسان والمصلحة المرسلة هو مـصلحة العبـاد، وكان حكم كل منهما حسنًا من حيث كون المراد به تطبيق حكم الله تعالى في عبـاده، فـإن بينهما مع ذلك فرقًا من حيث إن الاستحسان مسرحه المسائل التي لها نظائر معينـة، بحيـث يرى المجتهد أن يخرج بهذه المسألة عن حكم في نظائرها استحسانًا بسبب وجود دليل يـدل على ذلك الخروج.

الفصل الثاني عن أنواع الاستحسان. ويتناول المؤلف في المبحث الأول الاستحـسان

الذي يكون سببه معارضة النص، والمبحث الثاني في الاستحسان الذي يكون سببه الخـروج عن موجب القياس اعتمادًا على الإجماع، والمبحث الثالث في استحسان العُرف، والرابع في استحسان الضرورة، والخامس في استحسان القياس، والمبحث السادس: ما قيل حول تعدية الحكم الثابت بالاستحسان، والمبحث السابع: مجمل آراء العلماء في حجية الاستحسان.

ويسند المؤلف القول بالاستحسان إلى الإمام أبي حنيفة وأصحابه؛ فقد استفاض على ألسنتهم ذكر الاستحسان حتى عرفوا بأنهم هم حملة لواء القول به.

فثبت بذلك ونحوه أن هذه اللفظة- وهي الاستحسان- لا مانع من استعمالها وجريانها على لسان المجتهد، ووصفه بها وجهة نظره المدعمة بالدليل الشرعي.

والخلاف في اعتبار الاستحسان دليلاً من الأدلة، يرجع أساسًا إلى الخلاف في تحديد مدلوله، فالاستحسان الذي يراه الجمهور حجة ليس هو الاستحسان الذي ينفيه الظاهرية جهارًا، ويُنسب نفيه إلى الشافعية، وغيرهم.

وقد قسم المؤلف آراء العلماء في حجية الاستحسان إلى رأيين:

الرأي الأول: يرى أن الاستحسان دليل شرعي معتبر. وهذا الرأي يُنسب إلى الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة والشافعية، وقد استدل الأصوليون لمن اعتبر قاعدة الاستحسان دليلا شرعيًا بأدلة من الكتاب والسُنّة والإجماع.

الرأي الثاني: ينكر حجية الاستحسان. ومن حملة لواء معارضة الاحتجاج بالاستحسان واعتباره دليلاً: الظاهرية، ويليهم الشافعية.

الباب الثالث عنوانه: «في ذكر أمثلة من أثر الاستحسان في فقه المذاهب الأربعة ومناقشتها». يرى المؤلف أن فائدة القواعد الأصولية الحقة هي معرفة ما يُبنى عليها من أحكام فقهية عملية. لذا يذكر في هذا الباب أمثلة من المسائل الفقهية متفردة مبناها قاعدة الاستحسان في المذاهب.

وقد قسم هذا الباب على النحو التالي:

الفصل الأول: في أمثلة من اثر الاستحسان في الفقه الحنفي، وتحته مباحث:

المبحث الأول: ما قيل في إجزاء الركوع عن سجدة التلاوة في الصلاة، المبحث الثاني: ما قيل في الإجارة، المبحث الثالث: ما قيل في فساد الصلاة بمجاورة المرأة للمصلي.

الفصل الثاني: في أمثلة من أثر الاستحسان في الفقه المالكي، وتحته مباحث:

المبحث الأول: ما قيل في الشفعة الواقعة في بيع الثمار، المبحث الثاني: ما قيل في ثبوت القصاص في الجرح عمدًا بالشاهد واليمين، المبحث الثالث: ما قيل في مقدار عقل أنملة الإبهام.

الفصل الثالث: في أمثلة من أثر الاستحسان في الفقه الحنبلي، وتحته مباحث:

المبحث الأول: ما قيل في التيمم لكل صلاة ممن كان حكمه التيمم، المبحث الثاني: ما قيل فيمن غصب أرضًا وزرعها، المبحث الثالث: ما قيل في مضار المضاربة بشراء ما لم يأمر بشرائه رب العمل الموكل على المضاربة به.

الفصل الرابع: في أمثلة من أثر الاستحسان في الفقه الشافعي، وتحته مباحث:

المبحث الأول: ما قيل في المدة التي يُعطاها الشفيع لأخذ الشفعة أو تركها، المبحث الثاني: ما قيل في التحليف على المصحف، المبحث الثالث: ما قيل في مقدار المتعة التي تُعطاها المطلقة.

ويختم المؤلف كتابه بأنه لا يبعد أن تسمى جميع أقسام الاستحسان مصلحة، لأنه عدول عن مقتضى القياس مراعاة لمصالح الناس من جلب الخير ودفع الشر، وقد جاءت الشرائع كلها لذلك الغرض على أرجح ما قيل. ولمراعاة إمكان إطلاق الاستحسان على المصلحة، التبس على بعض الناس الأمر بين الاستحسان والمصلحة، وكذلك بينه وبين مراعاة الضرورة، لما في مراعاتها أيضًا من المصلحة.

Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad

Imran Ahsan Khan Nyazee

Islamic Research Centre, Islamabad, and IIIT, Washington, 1994

نظريات الفقه الإسلامي، منهجية الاجتهاد

عمران أحسن خان نيازي

مركز البحوث الإسلامية- إسلام آباد، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م.

عدد الصفحات : ٣١١ صفحة

يشهد العالم الإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا دعوات ومحاولات لإعادة قراءة التراث المعرفي الإسلامي، وصياغته بجميع فروعه. وهذا الكتاب محاولة للإسهام في إعادة صياغة علم أصول الفقه صياغة تؤدي إلى تفعيله في المجال الفقهي والقانوني لدى المسلمين؛ ليستعيد بذلك مكانته التاريخية في كونه النبع الذي يزود الفقيه والقاضي بآليات الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية وتفسير النصوص.

يتكوّن الكتاب من تمهيد وثلاثة أبواب. اشتمل التمهيد على ثلاثة فصول، تناول فيها المؤلف معنى علم أصول الفقه والاجتهاد وتعريفه وحدوده.

عنوان الباب الأول: «مفهوم القانون الإسلامي» وهو يحتوي على خمسة فصول. أما الباب الثاني فهو عن «نظريات تفسير النصوص»، ويشتمل على خمسة فصول أيضًا. والباب الثالث عنوانه «الاجتهاد اليوم» وقد اشتمل على فصلين.

وعن دواعي البحث يشير المؤلف إلى أن علم أصول الفقه- على أهميته المحورية في العلوم الإسلامية- لم يعط في زمننا هذا الاهتمام والعناية اللذين يستحقهما، وأن دارسي القانون المعاصرين من محامين وقضاة مسلمين عاجزون عن استيعابه والاستفادة منه؛ لأنه لم يعرض لهم بالأساليب والمفاهيم التي تعودوا عليها، ولم تبين لهم طريق الاستفادة منه لتستبدل به بعد ذلك أصول القانون الغربي.

وعن دواعي كتابة هذه الدراسة يشير المؤلف إلى ثلاثة أمور هي:

١- الربط بين نظريات أصول الفقه والأفكار والمبادئ القانونية البريطانية على الخصوص.

٢- عدم التعامل مع أصول الفقه بوصفه نظرية عامة واحدة، بل بوصفه مجموعة تتكون من ثلاث نظريات متآلفة، كل واحد منها يمكن أن تؤدي وظيفة مستقلة في هذا العصر.

٣- السعي إلى وضع آليات لتطبيق النظريات القانونية الإسلامية في سبيل خدمة نظام قانوني إسلامي معاصر وتطويره.

ويطرح المؤلف تساؤلات حول موضوعات أصول الفقه في شكله الجديد، ويرى أنه يجب على هذا العلم أن يجيب على جملة تساؤلات جديدة، بالإضافة إلى الموضوعات القديمة، ومنها: ما هو القانون الإسلامي؟ ما هي بنية النظام القانوني الإسلامي كما تظهر من خلال أعمال الفقهاء المتقدمين؟ هل هذه البنية قابلة للاستمرار اليوم؟ كيف كان الفقهاء يستنبطون الحكم من مصادره؟ وكيف يكون الاستنباط اليوم؟ وما المنهجية التي يمكن أن يتبعها قضاة اليوم في استثمار القانون الإسلامي وتطبيقه؟ ومن يكون مخولاً بإعلان أن قانونًا ما إسلامي؟ ومن يكون صاحب هذه الصلاحية؟ وما مجال القانون الإسلامي؟ وما هي الحقوق الأساسية التي منحها هذا القانون للإنسان؟ وكيف نؤمن العدالة طبقًا لهذا القانون؟

ويطرح المؤلف إحدى الصعوبات التي تواجه الفقه الإسلامي اليوم، ويرى أن هناك نظريات مختلفة لتفسير النصوص، وأن هذا التعدد لا يدل على الخلاف في المجتمع المسلم، بل يدل على غنى لا يوازى في الفقه الإسلامي يمكنه من تلبية حاجات مجتمع مفتوح متعدد الأعراق والثقافات والأقاليم.

ويمثل المؤلف لذلك بواحدة من الصعوبات التي أدت إليها هذه النظرة، وهي ما يسود اليوم مبدأ المصلحة من غموض وجدل: متى يمكن استخدامها اليوم من قِبَل القاضي المسلم في تفسير النصوص؟ وكيف؟ وإلى أي مدى؟ وسبب هذا هو أن مبدأ المصلحة لا ينسجم مع كل النظريات الأصولية، بل هناك نظرية واحدة يمكنها استيعاب هذا المبدأ، وهي النظرية القائمة على مقاصد الشريعة، أما النظريات الأخرى، أو النسق الموحد- الذي يبرز فيه أصول الفقه عادةً- فتظهر فيها الصعوبات بسبب عدم تهيئها أصلاً لمبدأ المصلحة.

ويتحدث المؤلف عن السلطتين العلمية والسياسية، وينفرد بتفسير هذا الانفصام، حيث يفترض أن اقتسامًا توافقيًا، وبتفاهم تام لمجالات الاختصاص العلمي قد وقع بين السلطتين، حيث اختصت السلطة العلمية بالجانب الثابت من الفقه الإسلامي، وهو الجانب المبني على النصوص الشرعية مباشرة، واختصت السلطة السياسية- بما للحاكم من سلطة الاجتهاد-

بالجانب المرن والظروف وسياسات الحكام (الأحكام الخاضعة للعُرف والمصلحة والأبعاد الزمانية والمكانية). واستمرت هذه الممارسة إلى زمن العثمانيين في تركيا وأورنكزيب وعالمكير في الهند.

ويبحث المؤلف عن سبب جمود الفقه الإسلامي، ومن المسئول عن هذا، فيذهب إلى أن المسئول هم الحكام وليس الفقهاء. إذ إن واجب الحاكم- شرعًا وقانونًا- أن يسّن القوانين، ويعمل على تطوير النظام القانوني وترقيته بما يخدم المجتمع ويحمي مصالحه.

كما يعرض المؤلف لمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ويربطها بنظرية القانون الطبيعي، ومهمة العقل في سّن القوانين الإسلامية. وخلص إلى أنه لا يوجد شيء اسمه القانون الطبيعي خارج حيز الشريعة، وأن العقل له وظيفته الفعّالة، لكن ضمن إطار مبادئ الكتاب والسُنّة.

وقدم المؤلف نظريات تفسير النص، والتي رأى أنها تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات:

١- النظريات القائمة على القواعد العامة.

٢- نظريات التفسير المحدود (التفسير اللغوي).

٣- النظرية القائمة على مقاصد الشريعة.

ويُعد الجويني واضع الأفكار الأولية لنظرية المقاصد، ثم جاء تلميذه الغزالي فهذبها وأنضجها فظهرت في شكل نظرية متكاملة، وهذه النظرية كانت أكثر مرونة من نظرية التفسير الدقيق التي أرساها الشافعي.

ويلخص المؤلف الأسباب التي دعت إلى وضع نظرية جديدة لتفسير النصوص في:

- عدم تمكن نظرية التفسير اللغوي من الوفاء بمقاصد القانون (مقاصد الشريعة).
- أن النظريات السابقة كانت حذرة جدًا في قبول أي مصدر فقهي لا يمكن أن تبرر مشروعيته بنصوص القرآن والسُنّة، وظهر نوع من القصور في النظريات السابقة عن استيعاب كل ما يستجد من قضايا.

وأهم الملامح التي ميّزت هذه النظرية عن سابقاتها:

أولاً: توسيع أضرب القياس، وتطوير القواعد الفقهية ببنائها- فضلاً عن النصوص- على المقاصد العامة للشريعة.

ثانيًا: اعتماد الوصف الملائم مستندا للقياس، وخصائص الوصف الملائم تختلف عنها في العلة.

ثالثًا : استعمال مستويات أعلى من تعميم العلة اهتداءً بالحكمة إلى أن تصير على شكل قاعدة عامة أو مبدأ عام.

التعليل في القرآن الكريم دراسة وتفسيرًا

د. محمد سالم محمد

القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

عدد الصفحات : ٤٠٧ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية لنيل درجة العالمية من جامعة الأزهر.

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وستة مقاصد. يشير المؤلف في المقدمة إلى أن التعليل له في كل زمان لدى المحققين قاعدة محكمة، ونظرية صحيحة سامية، فيه تحقيق لمقصد الشرع، وفيه صيانة للحقوق، وحفظ للعدالة، فكل أحكامه سبحانه مثل كل أفعاله منوطة بالحكمة، فهو تعالى حكيم فيما خلق، حكيم فيما شرع.

ويؤكد المؤلف على أن معرفة المقاصد والعلل ضرورة لابد منها لمن يريد أن يدرس القرآن الكريم خاصة، والشريعة الإسلامية عامة، وقد تكون العلة أو الحكمة أو المقصد واضحًا جليًا، وهذا لا إشكال فيه.

وبناء مقاصد الشريعة على نصوص القرآن والسُنَّة النبوية هي مظهر من مظاهر غناء الشريعة وقيامها بمصالح الناس.

المقصد الأول عنوانه «تعريف التعليل» وتحته مطلبان: المطلب الأول: حده في اللغة والاصطلاح، والمطلب الثاني: تعريف العلة.

المقصد الثاني: في الفرق بين العلة وما يشبهها، وتحته مطلبان: الأول: الفرق بين العلة والشرط، والثاني: الفرق بين العلة والحكمة.

المقصد الثالث: في الطرق الدالة على التعليل، وتحته مطالب: الأول: النص بقسميه

القاطع والظاهر، والثاني: الإيماء وأنواعه، والثالث: السبر والتقسيم، والرابع: الدوران، والخامس: تنقيح العلة.

المقصد الرابع: تقسيم التعليل، وتحته مطلبان: الأول باعتبار ماديتها وصوريتها، وفاعليتها وغائيتها وهو اعتبار المتكلمين، والثاني: باعتبار مقاصد الشريعة، وطرق الكشف عن هذه المقاصد.

ويشير المؤلف في المطلب الثاني إلى أن تقسيم التعليل يكون بحسب المقاصد. ومعنى ذلك أن العلة تستمد هذه الأوصاف، أي الضرورية والحاجية والتحسينية من المقاصد، أي من المصالح العائدة إلى العباد.

ويمكن رد جميع مقاصد الشريعة إلى درء المفاسد وجلب المصالح، كما رد البعض قواعد الفقه الإسلامي إلى درء المفاسد وجلب المصالح، بل إذا اعتبرنا درء المفسدة من أجل المصلحة، وهو كذلك بالفعل، فإنه يمكن رد الكل إلى جلب المصلحة.

هذا ما قرره المحققون من الأصوليين حيث قالوا: «المصلحة هي مقصود الشرع». فالمصلحة هي غاية الحكم؛ فإذا كان الحكم في ذاته يمثل إرادة الفاعل المختار، فإن غاية هذا الحكم، وهي التي من أجلها شرع، تمثل المصلحة، للعباد إذ لا يقصد الشرع إلى ظلم أو ضرر.

إذن للتشريع مقاصد، ووسائلها الأحكام. والمقاصد «مصالح» راجعة إلى المكلف بلا مراء. والمصالح هي التي شرعت الأحكام من أجلها. والمراد بالمصلحة المصلحة المعتبرة شرعًا، وهي التي لا تخالف نصًا، والتي استنبطت استنباطًا صحيحًا بميزان الشرع أو العقل المستند إلى الشرع.

والقرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، وهو تبيان لكل شيء من حيث إنه قد أحاط بجميع المقاصد التي لم تأت الشرائع السماوية، ولم تنشأ القوانين الوضعية إلا لخدمتها والمحافظة عليها، إذ عليها يقوم أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها ينتظم شأن الأفراد والجماعات، وهي المقاصد الخمسة.

وتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما «الضرورية» فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم. فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا لكن بواسطة العادات والجنايات، ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والمعاملات هي ما كان راجعًا إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، والجنايات ما كان عائدًا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص والديات للنفس.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة.

أما «الحاجيات» فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المادي المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض، والسفر. وفي العادات: كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات وما هو حلال. وفي المعاملات: كالقراض والمساقاة والسلم. وفي الجنايات: كالقسامة وضرب الدية على العاقلة وغيرها.

وأما «التحسينيات» فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

وقد وضع القرآن الكريم للمحافظة على الدين قواعد الإيمان، وفرض أنواع العبادات من الصلاة والصوم والحج، ثم أحاطها بما يمنع عوامل الشر والفساد أن تعبث بالعبادات أو تمتد إليها فأوجب العقوبة لمن يعتدون عليها.

وللمحافظة على النفس أباح التمتع بالطيبات، وأحل البيع والشراء، ثم شرع ما يمنع من الاعتداء عليها، فأوجب القصاص وفرض الديات، وكذلك الأمر في بقية الضروريات.

ويقدم المؤلف نماذج لما شرعه القرآن الكريم من آيات وما ساقه من أدلة تبيّن حرصه على هذه المقاصد من ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

أما عن طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، فقد عرض لها الأصوليون ضمنًا أثناء حديثهم عن مسالك التعليل، وكذلك عند حديثهم عن المصلحة، لكن هذا البحث كان بحثًا جزئيًا مرتبطًا كذلك بالبحث الأصلي، أي مقاصد الشريعة أو مسالك العلة، إلى أن جاء الإمام الشاطبي في النصف الأخير من القرن الثامن الهجري فأحدث طفرة في قضية البحث عن مقاصد الشريعة، فجعلها كلية بعد أن كانت جزئية. وهذه المسالك هي:

المسلك الأول: تبيين المقصد الإلهي من مجرد الأمر والنهي الوارد في النصوص.

المسلك الثاني: عدم الاقتصار على الأمر والنهي بل تجاوزه إلى اعتبار العلل.

المسلك الثالث: هو مسلك تُعرف به مقاصد الشريعة في عدم الفعل لا في الفعل، ذلك أن السكوت مسلك يعلم منه أن مقصد الشارع في عدم ذلك الحكم المظنون.

ثم يعرض المؤلف طرق الكشف عن مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور. فقد خصص ابن عاشور فصلاً من فصول الباب الأول من كتابه في مقاصد الشريعة لطرق إثبات المقاصد الشرعية. وأوضح مقصده بأنه «معرفة الطرق التي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات». وحدد ثلاثة طرق لمقاصد الشريعة وهي:

الطريق الأول، وهو أعظمها: استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين، أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عللها.

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحة بحسب الاستعمال العربي.

الطريق الثالث: هو الاستخلاص المباشر من السُنّة المتواترة، وذلك إما بما شاهده عموم الصحابة من أعمال الرسول ﷺ أو بما حصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال الرسول بحيث يستخلص من مجموعها مقصد شرعي كلي.

المقصد الخامس عنوانه: أحكام التعليل، وتحته ثلاثة مطالب: الأول: أفعال الله ومنها أحكامه، الثاني: الارتباط بين العلل والمعلولات، الثالث: تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة.

Shatibi's Philosophy of Islamic Law

Mohamad Khalid Masud

Islamabad: Islamic Research Institute, 1995.

مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي

محمد خالد مسعود

مركز البحوث الإسلامية- الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد- باكستان، ١٩٩٥م.

عدد الصفحات : ٢٥٥ صفحة

ينطلق مؤلف الكتاب من أن مبدأ المصلحة وأثره في الفقه الإسلامي لم يكن وليد عصر الشاطبي، بل عُرف منذ فجر تاريخ التشريع الإسلامي، إلا أنه ظل محدود الاستعمال بوصفه مصدرًا مستقلا للفقه الإسلامي لاعتبارات عقدية وفلسفية. والجديد الذي أضافه الشاطبي هو إدراج مفهوم المصلحة ضمن سياق نظريته في مقاصد الشريعة، وتناوله بالدراسة والتحليل، الأمر الذي حرره من كثير من القيود والمحاذير التي كانت تشوبه.

فمفهوم المصلحة يشكل القاعدة الأساس لنظرية المقاصد عند الشاطبي؛ ذلك أنه لم يقتصر على تطوير مفهوم المصلحة بوصفه أساسا لمعقولية الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان وقدرتها على التكيف مع مختلف الظروف، والاستجابة للحاجات المتجددة، ولكن أظهر المصلحة فضلاً عن ذلك أساسًا لاستمرارها وثباتها وعالميتها.

وعن إشكالية البحث يشير المؤلف إلى أن مسألة الثبات والمرونة تمثل واحدة من الإشكاليات العويصة التي يواجهها عادةً أتباع الديانات والتشريعات المختلفة؛ فالنصوص التشريعية تتصف عادةً بالتحديد، وفلسفتها مضبوطة بقيم ومبادئ عقدية وخلقية ترسم حدودها وإطارها العام، وقد جاءت هذه الدراسة لتبحث في مسألة التكيف في الفقه الإسلامي من خلال نظرية الشاطبي في المقاصد التي بُنيت على مفهوم المصلحة.

يتكوَّن الكتاب من مدخل وثلاثة عشر فصلا وخاتمة.

تناول المؤلف في المدخل العلاقة الجدلية بين القانون بوصفه ينزع عادةً إلى الاتصاف بالتحديد والثبات، وبين التغيرات الاجتماعية بما تتطلبه من استجابة لها وتكيف معها.

وجاءت الفصول الأربعة الأولى ممهدة للدراسة بما حوته من معلومات ضرورية عن

جذور النشأة والتطور لنظرية المقاصد عند الشاطبي. ومما لفت نظر المؤلف أن القرن الرابع عشر مثل مرحلة سلام واستقرار، مما أفسح المجال للازدهار والإبداع العلميين؛ فقد شهد هذا القرن شخصيات مبدعة أعادت للعلوم الإسلامية حيويتها: ففي شمال إفريقيا برز ابن خلدون مبدعًا في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، وفي الشام برز ابن تيمية ليعيد النظر في النظريتين السياسية والقانونية، وفي الأندلس برز الشاطبي مبدعًا في مقاصد الشريعة، ليعيد لعلم أصول الفقه روحه وحيويته، ويخلصه مما صبغه به بعض المقلدين من جمود وتجريد.

وقد حلل المؤلف في الفصل الثالث العلاقة بين فتاوى الإمام الشاطبي وما شهدته بيئته من تغيرات اجتماعية واقتصادية وتشريعية، وكانت النتيجة أنه من ضمن أربعين فتوى شكلت موضوع الدراسة تبين أن أربعًا وثلاثين منها تتعلق بتحولات اجتماعية شهدها مجتمع غرناطة في عصره، قبل منها الشاطبي أربع عشرة فتوى ورفض الباقي.

وأكثر القضايا التي رفض فيها الشاطبي تكييف الأحكام الشرعية مع التغيرات الاجتماعية المستجدة تتعلق بالعبادات والأسرة والوقف، بينما أبدى مرونة في قضايا الضرائب والمسائل الكلامية.

والخلاصة أن الخيط الخفي الذي ينتظم جميع هذه الفتاوى هو مراعاة مقاصد الشريعة، فباستثناء العبادات يعطي الشاطبي للمصلحة العامة وزنًا أكثر من الالتزام الصارم بظواهر النصوص.

وخصص الباحث الفصول المتبقية لدراسة تفاصيل النظرية ومحدداتها؛ فتناول في الفصل الخامس موضوع المصلحة وبناء على ثلاثة مباحث: تناول في الأول منها دراسات العلماء المتأخرين للمصلحة، وفي الثاني مفهوم المصلحة في أصول الفقه، وفي الثالث تحليل الشاطبي لمفهوم المصلحة.

وعنوان الفصل السادس «الدلالة: اللغة والقانون»، وتساءل المؤلف فيه عن قصد الشاطبي من وصف الشريعة بالأمية وإبرازها خاصية من الخاصيات الأساسية للشريعة. ثم خلص إلى أن اختيار الشاطبي لهذا المصطلح مدفوع بنظريته حول عالمية الشريعة. والسر الكامن وراء هذا الوصف يتعلق بفهم القرآن الكريم؛ فالأمية في هذا السياق تشير إلى بساطة الخطابات الابتدائية للقرآن الكريم بما ييسر الفهم على الناس كافة، ويبعد الشريعة في أساسياتها عن التكلف والبحث عن المعاني الباطنة.

ويتناول الفصل السابع مسألة «التكليف: الواجب والقدرة الحسية»، ويؤكد المؤلف أن الشريعة لم تأت بتكليف الناس بما لا يُطاق، وما ورد من تكاليف مقترنة بما لا يدخل تحت قدرة المكلف كأمر الإنسان بأن لا يموت إلا مسلمًا، ومسائل الحب والبغض والغضب وغيرها من الخصائص الجبلية التي قد تطبع عليها بعض النفوس، فقصد الشارع ليس ذواتها، بل هو راجع في التحقيق إلى سوابقها أو قرائنها أو لواحقها، وما يتعلق بها من وسائل وأسباب وشروط كلها في مقدور المكلف.

ومع أن الشريعة جاءت بالتيسير ورفع الحرج والمشقة إلا أن ذلك لا يعني انعدام المشقة بالكلية من التكاليف الشرعية، وإنما المقصود رفع ما يُعد في العادة مشقة بحيث تؤدي المداومة عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في نفس صاحبه أو ماله أو حال من أحواله.

أما الفصل الثامن فقد خصصه لمفهوم التعبد عند الشاطبي، وبيَّن فيه رده على ما أشاعه الفكر الصوفي من أن اعتبار المصالح الشرعية يعني البحث عن حظوظ النفس، والتعبد عندهم يقتضي ترك حظوظ النفس بجميع أنواعها. فبيَّن الشاطبي أن جلب الحظوظ ليس محرمًا شرعًا، بل إن المقاصد التبعية جاءت لتلبية حظوظ الناس وتيسيرها. وثمة فرق بين الهوى والحظوظ؛ فاتباع الهوى منهي عنه بإطلاق، ولو كان ذلك في العمل المحمود شرعًا، وليس كذلك في الحظوظ. ولا تعارض عند الشاطبي بين تحقق التعبد وأخذ الحظوظ المشروعة، وليس الذي يحقق التعبد هو ترك الحظوظ، وإنما هو توافق الفعل مع قصد الشارع.

وفي الفصل التاسع تعرض المؤلف لمبحث النية أو قصد المكلف؛ ففرق فيه بين الأحكام الشرعية الوضعية والأحكام التكليفية، حيث لا تفتقر الأولى في صحتها إلى قصد ونية، وأما الثانية فالحكم بصحتها أو بطلانها يخضع لنية المكلف.

ودرس في الفصل العاشر مفهومي العادة والبدعة، حيث تناول مفهوم العادة من خلال ثلاث مسائل: أولاها: ثبات العادات واطرادها، والثانية: إمكانية تغيرها، والثالثة: علاقة العادات بالشريعة.

أما الفصل الحادي عشر فخصصه لموضوع الاجتهاد، وتناوله من ثلاثة جوانب: أولها نظرية الاجتهاد، وثانيها الفتوى بوصفها نوعًا من أنواع الاجتهاد، وثالثها الاستفتاء.

وبيّن المؤلف أن ضرورة الاجتهاد تكمن في أن الشرع لم ينص على حكم كل واقعة وقعت، أو يمكن أن تقع على حدتها، بل أكثر ما جاءت به الشريعة مبادئ كلية وقواعد عامة، وجملة من النماذج تمثل في مجملها المنهج الذي يهتدي به في استخراج أحكام عدد لا يُحصى من الوقائع. ومهمة المفتي أو القاضي البحث عن المبدأ الكلي أو القاعدة العامة التي تحكم كل واقعة لتلحق بها، وهذه هي عملية الاجتهاد.

وفي الفصل الثاني عشر رصد المؤلف آراء الشاطبي ومراسلاته في مسألة مراعاة الخلاف التي مثلت واحدة من المسائل التي أرّقت الإمام الشاطبي، فراسل وناقش فيها كثيرًا من معاصريه من أقطاب المذهب المالكي. وعلى عكس ما يذهب إليه بعض الفقهاء من تسويغ مشروعية استمرار الاجتهاد بوجود الخلاف، يرى الشاطبي أن الشريعة تتسم بالوحدة، وأن الخلاف لم يقصد وجوده ولا دوامه، وبالتالي لا يمكن أن يكون مسوغًا لمشروعية الاجتهاد أو استمراريته.

وكان الفصل الأخير في مفهوم الشريعة بوصفها مصدرًا للفقه، تناول فيه تعريف الشاطبي لبعض الاصطلاحات والمفاهيم مثل: الشريعة، والفقه، وأصول الفقه، والفتوى. والقضاء بوصفهما ولايتين، والإرادة الكونية، والإرادة التشريعية، وغيرها.

الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها

د. محمد فاتح زقلام

كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٦م.

عدد الصفحات : ٥٨٤ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، وهو كتاب جمع المسائل الأصولية التي انفرد بها إمام الهجرة أو اشتهر انفراده بها. ولا شك أنه بمعرفة الأصول التي ينفرد بها إمام من الأئمة يتضح منشأ الاختلاف بينه وبينهم في الفروع الفقهية، ويتبين أن هذا الاختلاف لم يكن ناشئًا عن هوى، وإنما هو ثمرة تباين الأنظار في الحكم على الأسس التي تفرعت عنها تلك الفروع.

ويتكوّن الكتاب من مقدمة وخمسة أبواب، أما المقدمة فتدور حول عنوان البحث، وتشمل مبحثين:

الأول: في شرح المقصود بلفظ الأصول، وتحدث فيه المؤلف عن معنى لفظ «الأصول» لغة واصطلاحًا، وعن بيان موضوع علم الأصول وغايته، وطبيعة مسائله- من حيث القطعية وعدمها- ثم تعرض لتعداد أهم أصول المجتهدين عمومًا.

والثاني: في التعريف بإمام دار الهجرة، وقضية انفراده ببعض الأصول، وفيه ذكر نبذة مختصرة عن الإمام مالك تتضمن نسبه ونشأته ومعيشته وثناء العلماء عليه، ومؤلفاته، وتلاميذه وفقهه، وبيان أصول هذا الفقه مع شرح موجز لكل أصل منها عدا ما اختص به، ثم قضية انفراده ببعض الأصول.

الباب الأول عنوانه: «في عمل أهل المدينة». ومن الأصول التي اشتهر انفراد الإمام مالك ﷺ بالأخذ بها دون سائر الأئمة عمل أهل المدينة أو إجماع أهل المدينة. وقد تلقى المالكية في سبيل أخذهم بهذا الأصل وتمسكهم به- من بعض أتباع المذاهب الأخرى- أشد الطعنات. بل إن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين وأصحاب الأثر والنظر- كما يقول القاضي عياض- ألد أحدّ على المالكية في هذه المسألة.

ويشتمل هذا الباب على فصلين، فصل أول تمهيدي بعنوان: «في مفهوم عمل أهل المدينة» ويتضمن ثلاثة مباحث: المبحث الأول: في بيان المراد بالمدينة وما ورد في فضلها من الآثار، المبحث الثاني: في بيان المراد بأهلها، المبحث الثالث: في بيان المراد بعملهم، وتحرير محل النزاع فيه.

والفصل الثاني: في حكم الاحتجاج بعمل أهل المدينة، وتحته ثلاثة مباحث: المبحث الأول: في أدلة مثبتي الحجية ومناقشتها، المبحث الثاني: في توضيح موقف الشافعي من عمل أهل المدينة، المبحث الثالث: في معارضة عمل أهل المدينة- على القول بحجيته- لغيره من الأدلة الظنية.

الباب الثاني: «في المصالح المرسلة»، وهي من الأصول التي اشتهر انفراد الإمام مالك بها، وقد تناولها الأصوليون بالبحث في موضعين من كتاباتهم:

- الموضع الأول: في باب القياس عند ذكر مسالك العلة، حيث ذكروا من ضمنها المناسبة، وقسموا المناسب إلى معتبر وملغي ومرسل، وجرهم الحديث عن المناسب المرسل إلى الحديث عن المصلحة المرسلة باعتبار أن ترتيب الحكم على المناسب المرسل يستوجب تحقيق مصلحة مرسلة.

- الموضع الثاني: عند ذكر الأدلة المختلف فيها، حيث عدوا من بينها المصالح المرسلة باعتبارها أصلاً مستقلاً قبله من قبله، و ردّه من ردّه.

وقد تعددت عباراتهم عن هذا الأصل وتنوعت ألفاظهم؛ فبعضهم عبّر عنه بالمصلحة المرسلة، وبعضهم بالمناسب المرسل، وبعضهم بالاستدلال المرسل، وآخرون عبّروا بالاستصلاح. هذه العبارات- وإن اختلف لفظها- يُقصد بها معنى واحد تتلاقى وتتفق فيه، وهو موضوع البحث في هذا الباب. ومنشأ اختلافهم في إطلاق هذه العبارات أن الحكم القائم على أساس المصلحة يمكن النظر إليه من عدة جوانب:

فيُنظر إليه من جانب المصلحة المترتبة عليه، وحينئذ يحسن التعبير بالمصلحة المرسلة.

ويُنظر إليه من جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة، وحينئذٍ يُعبّر بالمناسب المرسل.

ويُنظر إليه من جانب بنائه على الوصف المناسب، أو ربطه بالمصلحة المرسلة أي من جانب تعلق الفقيه بالمصلحة وجعلها دليلاً تُبنى عليه الأحكام، وحينئذٍ يأتي التعبير بالاستصلاح والاستدلال المرسل.

ويتناول المؤلف هذا الأصل في أربعة فصول: الفصل الأول: في بيان مفهوم المصلحة وتقسيماتها، الفصل الثاني: في مذاهب الأئمة في الأخذ بالمصلحة وأدلتهم على ما ذهبوا إليه، الفصل الثالث: في شروط العمل بالمصلحة، الفصل الرابع: في تعارض المصلحة مع النصوص والأقيسة.

ولما كانت المصلحة المرسلة عند المالكية من الأصول القطعية لاندراجها ضمن مقاصد الشرع، وشهادة الأدلة لها في الجملة بالاعتبار، كانت متقدمة على خبر الآحاد الذي لم يعتضد بأصل آخر. ولذلك ترك الإمام مالك خبر إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه.

الباب الثالث: عن «سد الذرائع»، وهو أيضًا من الأصول التي عوّل عليها مالك في بناء مذهبه، واشتهر انفراده بها حتى عُدّت من خصائص فقهه أصل سد الذرائع، وهو أصل شرعي عظيم يتلاءم ومقاصد الشريعة العامة من تحقيق مصالح العباد، ودرء المفاسد عنهم.

ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول: الفصل الأول: في مفهوم الذريعة وسدها وبيان تقسيماتها، وحكم كل قسم منها.

الفصل الثاني: في مذاهب الأئمة الأربعة حول الأخذ بهذا الأصل وأدلتهم.

الفصل الثالث: في أساس الحكم على الذرائع بالمنع وشرطه، وعلاقة سد الذرائع بالمصلحة المرسلة والاستحسان.

والأخذ بسد الذرائع يعتبر في الحقيقة تطبيقا لمبدأ الأخذ بالمصلحة المرسلة، فهو فرد من أفرادها؛ ذلك أن المصلحة المرسلة عبارة عن الفائدة المترتبة على الوصف بواسطة الحكم من غير أن يشهد لها بخصوصها شاهد بالاعتبار، وإنما اندرجت تحت جنس اعتبر لا بدليل واحد، وإنما بعدة أدلة تفوق الحصر.

وسد الذرائع عبارة عن المنع من الفعل المباح لما يؤول إليه في النهاية من تحصيل مفسدة توازي ما يتضمنه من مصلحة أو تربو عليها. وواضح أن درء هذه المفسدة بالمنع من الفعل المؤدي إليها يحقق مصلحة للفاعل عاجلة أو آجلة. وهذه المصلحة التي لوحظت في الحكم على الفعل بالمنع منه لم يشهد لخصوصها- على هذا الوجه- بالاعتبار نص معين، وإنما شهد لجنسها جملة نصوص يتعذر حصرها، فآل أمر سد الذرائع إلى المصلحة المرسلة.

الباب الرابع: «في مراعاة الخلاف»، وهذا الأصل من أصول الفقه التي اشتهر بها المالكية حتى كاد يُعد من خواص مذهبهم؛ فالمتصفح لكتب الفروع في الفقه المالكي كثيرًا ما يجد من المسائل ما له حكمان متنافيان، لتوارد دليلين متعارضين عليه، أحدهما أخذ به المالكية، والأخر قال به غيرهم، وقد اعتبروا كلا الحكمين، معللين ذلك بمراعاة الخلاف.

ففي باب العبادات- مثلا- تراهم يقولون: إن تكبيرة الإحرام فريضة من فرائض الصلاة لا تصح بدونها، حتى ولو تُركت سهوًا، ثم يقولون: إن المسبوق إذا كبّر للركوع ناسيًا تكبيرة الإحرام تمادى في صلاته، مراعاة لقول من يقول بالإجزاء، فإذا سلم الإمام أعاد هذا المسبوق صلاته استحبابًا ما دام الوقت باقيًا، مراعاةً للقول ببطلانها.

وفي باب الأحكام يقولون: إن النكاح الفاسد لاختلال ركن من أركانه أو فقد شرط من شروطه يجب فسخه، فإن كان مختلفًا في فساده فسخ بطلاق، ولزم فيه الطلاق إن وقع، وثبت به الميراث بين الزوجين إذا مات أحدهما قبل الفسخ، كل ذلك مراعاة لقول من يقول بصحته.

ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول: الفصل الأول: في مفهوم مراعاة الخلاف، الفصل الثاني: في موقف الأئمة منه، وأدلة القائلين به والنافين لاعتباره، الفصل الثالث: في شروط العمل به وعلاقته بالاستحسان.

غريبًا عن أصول الشريعة ولا منافيًا لها، وإنما هو من صميمها، لأنه يعني النظر في كافة أوأصل مراعاة الخلاف الذي عُد من أصول المذهب المالكي لم يكن في الحقيقة مبدأ دلة المسألة راجحة ومرجوحة، والنظر فيما يؤول إليه تطبيق كل واحد منها من مصلحة أو مفسدة تعود على المكلف، ومحاولة تضييق دائرة التعارض بينها ما أمكن، كل ذلك بحسب نظر المجتهد البصير بمقاصد الشريعة وأهدافها، الباحث في المسألة المحكوم عليها من جميع أطرافها.

عنوان الباب الخامس: «في مراعاة العُرف». ومراعاة الأعراف والعوائد أصل في المذهب المالكي يرجع إليه في كثير من الفروع التي لا نص من الشارع على حكمها، بل حكى أن ذلك من خصائص هذا المذهب الذي انفرد بها عما سواه. ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول: الفصل الأول: في مفهوم العُرف وأقسامه، وحكم كل قسم منها، الفصل الثاني: في موقف الأئمة من العُرف وأدلة اعتبار،. الفصل الثالث: عن شروط اعتباره وفي مدى صموده أمام النصوص المذهبية. والمتتبع لأبواب الفقه قلما يجد بابًا منها ليس للعُرف فيه مدخل لمعرفة حكم بعض فروعه.

شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور: حياته وآثاره

د. بلقاسم الغالي

دار ابن حزم- بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

عدد الصفحات : ٢٦٤ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وأربعة وأبواب. في المقدمة يشير المؤلف إلى مكانة ابن عاشور باعتباره علمًا من أعلام الفكر، وركنًا من أركان الحركة الإصلاحية، عزم على إنجاز مشروعه الحضاري من خلال التعليم الزيتوني حتى أصبح فقيهًا مجتهدًا صاحب رأي، مُصلحًا ذا رسالة، وأديبًا ناقدًا له أسلوب متميز وتحقيق نادر. فكانت حياته تأريخ أمة في أهم فتراتها، وعمله رساليًا، وخُلقه قدوة، جمع إلى العلم سمو العالم ونزاهة المُصلح وصبر الباحث.

الباب الأول بعنوان: «عصره وحياته». عالج الفصل الأول منه عصر ابن عاشور، وما عج به من حركات إصلاحية، وأحداث كونية وتيارات فكرية وسياسية واجتماعية، كانت من أهم العوامل التي أثرت في شخصيته.

وتناول الفصل الثاني حياته ونشأته العلمية وأساتذته وصلاته برجال الإصلاح في عصره ومدى تأثره بهم، ومناقشاته مع المفكرين والوظائف التي تقلدها، وكل ما يتصل بعوامل النبوغ التي أحدثت أثرها فيه.

وتناول الباب الثاني ابن عاشور المُفسر والمُحدِّث. الفصل الأول منه عن علم التفسير، وتضلع الشيخ ومصادر تفسيره، ومنهجه فيه، وأسباب تأخره، ووجوه إصلاحه.

وخصص المؤلف الفصل الثاني لابن عاشور المُحدِّث، فأبرز اهتمام أهل تونس بالحديث النبوي الشريف، وإجازات الشيخ في هذا الميدان، وجانب الحديث في التفسير، ونظراته في الجامع الصحيح المسماة بـ«النظر الفسيح»، وتحقيقاته لأحاديث شائعة حول مداها من الصحة، وتوصياته لعلماء الحديث في هذا العصر.

وأما الباب الثالث فكان لابن عاشور المجتهد، وهو ينقسم إلى فصلين:

الفصل الأول منه لمقاصد الشريعة. والشيخ نادرة عصره في هذا العلم، استدرك فيه على الفحول، وأضاف إضافات أثرته. ثم عرج على الناحية التاريخية وذكر أسباب تأخر علم الفقه وأصوله، وطرق إثبات مقاصد الشريعة، وواجب الاجتهاد في قضايا العصر.

ويعتبر الشيخ إمامًا مجتهدًا، شمل فقهه قضايا عديدة، ظهر فيها علمه الغزير، وفهمه لمشاكل عصره، واجتهاده لحل الإشكاليات الواردة على المسلمين، لأن الاجتهاد من أهم العوامل لتطوير الحياة والنهوض بها.

ويرى الشيخ ابن عاشور أن غلق باب الاجتهاد يحط من قيمة علم الأصول، فيركن المسلمون إلى التقاعس والتقليد، ولا يتصورون حلولاً للأقضية التي تجد في حياتهم. وقد نقد علم الفقه، وهو نقد من الداخل، نقد من يُعرِّف موضوعات هذا العلم وموطن الإجادة فيه ومواضع الخلل، ويُعرِّف الطرق الموصلة لاستنباط أحكام اجتهادية سليمة تواكب العصر وتصمد في وجه التيارات الهدامة، معتمدة أصولاً شرعية بعيدة عن التشدد.

وهو يرى أن الشريعة الإسلامية قد أوتيت من المزايا والمحاسن مكان الصدارة بين

سائر القوانين الأخرى ذات الوضع البشري، فقد جمعت وألمت واستقصت، وأحاطت وأشفت الغليل وأراحت. فأما كونها قد جمعت وألمت، فلأن الناظر فيها والمتأمل في أحكامهـا يـرى أنها قد جمعت كل الحلول المناسبة لمختلف القضايا والإشكالات ضمن قواعد كلية عامة. وأما كونها قد استقصت وأحاطت فلأنها قد استقرأت جميع الجزئيات المندرجة ضمن تلك الكليـات العامة. وأما كونها قد أشفت الغليل وأراحت فلأن المتمسك بها والمنقاد لأحكامها عن اعتقـاد والتزام دون تحايل أو تلاعب يجد من الراحة والاطمئنان ما لا يجده من تمسك بغيرها مـن القوانين.

ويرى كذلك أن الفكر الإسلامي أهمل النظر في مقاصد الشريعة، فكان هذا سببًا كبيرًا في جمود الفقهاء رغم تنبيه علمائنا منذ القديم على أهمية مقاصد الشريعة، مثل أبـي حامـد الغزالي وأبي بكر بن العربي وأبي إسحاق الشاطبي، لأن إهمال النظر في مقاصد الـشريعة موجب لتشعب الخلاف سواء كان خلافًا عاليًا (أي بين المذاهب) أم نازلاً (أي فـي المـذهب الواحد)، فإن تتبع تصاريف الأحكام يرشد الفقيه إلى مقاصدها.

وفي سوابق أعمال السلف دلالة واضحة على عنايتهم بمقاصد الشريعة، ولعـل هـذا كان الداعي إلى وضع علم أصول الفقه. وقد اهتم ابن عاشور بمقاصد الشريعة اهتمامًا بالغًا، ويُعد أهم من لفت النظر إلى مقاصد الشريعة في التاريخ المعاصر من خـلال مؤلفـه الـذي خصصه لهذا الموضوع، فكان مجددًا فيه، ومُصلحًا رائدًا من خلال مـشروعه الإصـلاحي وبرنامجه الطموح في دفع مسيرة الاجتهاد في الإسلام بعد أن توقف ردحًا لـيس هينًـا مـن الزمن.

وتحت عنوان: «مظاهر الاجتهاد في كتاب الشيخ ابن عاشور» يشير المؤلف إلـى أن كتاب ابن عاشور «مقاصد الشريعة» يعتبر من أفضل ما كتب في هذا الفن، وضـوحًا فـي الفكر ودقة في التعبير، وسلامة في المنهج، واستقصاء للموضوع. ويُعـد الكتـاب نموذجًـا للدراسات المركزة في هذا المجال، وهو يعكس خطة متناسقة تفصح عن مدى قدرة المؤلـف في التصور العام على مظاهر التجديد، وتجعله يمتاز بأنه يتجاوز التأليف في هذا الموضـوع إلى اقتراح تناول هذا الفن كعلم مستقل من العلوم الشرعية.

ومقاصد الشريعة هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع فـي جميـع أحكامـه، أو

معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها، ومعرفتها أمر ضروري على الدوام ولكل الناس: للمجتهد عند استنباط الأحكام وفهم النصوص، ولغير المجتهد للتعرُّف على أسرار التشريع. فإذا أراد المجتهد معرفة حكم واقعة من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع، وإذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد الشارع، وإذا دعته الحاجة إلى بيان حكم الله في مسألة مستنتجة- عن طريق القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان ونحوها- تحرى بكل دقة مقاصد الشريعة.

وهدف الشيخ من تأليفه في مقاصد الشريعة هو بيان ضرورتها للمجتهد لتكون نبراسًا له، ومرجعًا عند اختلاف الأنظار بغية التقليل من الاختلاف بين المجتهدين، وتدريبًا لهم على ترجيح الآراء، وفهم أغراض الشريعة وغايتها من تشريع الأحكام.

وتحت عنوان: «المنحى التاريخي لمقاصد الشريعة» يشير المؤلف إلى أن مقاصد الشريعة من المباحث المهجورة في كتب أصول الفقه، ولم تحظ بما حظي به علم أصول الفقه من دراسات علمية معمقة. ولعل أول من ألف في مقاصد الشريعة محمد عز الدين ابن عبد السلام في كتابه المسمى «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، ثم تلاه شهاب الدين القرافي، فأعطى دفعًا لمباحث المقاصد في كتابه «الفروق».

والعالم الفذ الذي أفرد فن المقاصد بالتدوين هو الشاطبي في كتابه المعروف بـ«الموافقات»، إذ عمد إلى جزء من أربعة أجزاء كرسه للبحث في مقاصد الشريعة، فكان في هذا البحث رائدًا.

ولما جاء الشيخ ابن عاشور أكمل ما انتهى إليه الشاطبي، فنقح وهذَّب وأضاف جديدًا إلى ما وصل الشاطبي، واقترح أن يقع الارتقاء ببحث المقاصد ليصير في حد ذاته علمًا قائمًا تنتخب مسائله من بين علم أصول الفقه، وتصعد بالبحث لتصير أصولا قطعية للتفقه.

وهكذا حاول الشيخ ابن عاشور جمع القواطع الأصولية المتعارف عليها، وتعييرها بمعيار النظر والنقد، بنفي الأجزاء الغريبة عنها مع إعادة صياغة هذه المعارف صياغة مقاصدية، الغاية منها إظهار مدارك الفقه، وأهدافه الجليلة لتأسيس علم مقاصد الشريعة. وكان ما فعله الشيخ هو اقتفاء آثار العلماء السابقين بتنقيح ما دونوه مع تجنب بعض التطويلات والخلط الذي وقع فيه بعضهم.

وتحت عنوان: «منهجية دراسات مقاصد الشريعة عند الشيخ»، يشير المؤلف إلى أن

الشيخ حدد مقاصد الشارع بحسب تقسيمها إلى ثلاثة أقوال:

- أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا النص الذي يُعرِّفنا به، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

- أن يقال أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنية.

- أن يقال باعتبار الأمرين جميعًا على وجه لا يخل في المعنى بالنص ولا العكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض.

وقد أنكر الشيخ على الظاهرية حصرهم لمقاصد الشريعة في ظواهر النصوص، وعدم أخذهم بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، بل لا عبرة عندهم بالمعاني والمقاصد إذا خالفت الظاهر. كما أنكر الوجهة الباطنية المناقضة للظاهرية، والمقاصد الحقيقية- عند الباطنية- إنما هي قائمة في معانٍ باطنة لا تدل عليها ظواهر النصوص، ولذلك فإن معرفة هذه المقاصد ينبغي أن تلتمس في المعاني الباطنة، ولا رجوع فيها إلى الألفاظ بحال.

ولذا فإن الشيخ يرى احتياج الفقيه إلى معرفة المقاصد؛ لأنها آلية من آليات الاجتهاد. وتصرف المجتهد في فقه الشريعة يقع- عنده- على خمسة أنحاء هامة يحتاج الفقيه إلى معرفة المقاصد ليكون اجتهاده مصيبًا:

الأول: فهم أقوال الشريعة، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي.

الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد.

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على ما ورد حكمه فيه.

الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يُعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة.

الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده، تلقي من لم يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة من تشريعها.

ثم عرض المؤلف طرق إثبات مقاصد الشريعة، وشروط المقاصد، وواجب الاجتهاد، وأن صلاح الأمة الإسلامية قائم على مقصد الشريعة من نظام الأمة، وأن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال.

والفصل الثاني لفتوى قضية القضايا في مسيرة الشيخ ابن عاشور، وهي فتوى التجنيس، ومدى صحة نسبتها إلى الشيخ، ومحنته بسببها. وختام الفصل عن مميزات فتاويه.

وجاء الباب الرابع منصبًا على ابن عاشور المصلح في ثلاثة فصول: الأول للفكر الاجتماعي والدوافع التي دفعته إلى التذكير بمبادئ الإسلام الاجتماعية وبعثها، وإصلاح الفرد، ونشر قيم العدل والتسامح.

وجاء الفصل الثاني عن الإصلاح التربوي، والعوامل الداخلية والخارجية التي دفعته للتفكير فيه، وأسباب تأخر التعليم الزيتوني.

وشمل الفصل الأخير جانبًا هامًا من فكر الشيخ الأدبي واللغوي، فهو حجة في علوم اللسان، عليم بأسرار اللغة، بصير بمواقع اللفظ.

ويختم المؤلف دراسته مؤكدًا أن ابن عاشور فقيه مجتهد ولج باب الاجتهاد في غير تردد، ودفع تعليم المقاصد دفعًا جعل منه مادة من مواد الجامعات الإسلامية، ويُعد من أهم من لفت النظر إلى مقاصد الشريعة في التاريخ المعاصر.

نظرية السياسة الشرعية، الضوابط والتطبيقات

د. عبد السلام محمد الشريف العالم

منشورات جامعة قار يونس- بنغازي- ليبيا، ط١، ١٩٩٦م.

عدد الصفحات : ٢١١ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وثلاثة أبواب، ويبيِّن المؤلف في المقدمة أهمية موضوع السياسة الشرعية باعتبارها أمرًا بالغ الأثر في حياة الناس، وأن تنظيم أمورهم لا يتم إلا بتحقيق السياسات الشرعية المطابقة للنصوص والقواعد الفقهية والأصولية العامة.

ويشير المؤلف إلى ضرورة الاستعانة بفقه الصحابة الواسع في المقارنة والاجتهاد، حسب ما كانت تمليه ظروف المسلمين المكانية والزمانية، وإزاء أعرافه البيئية وأحوال المجتمع الإسلامي الناشئ، باعتبارها اجتهادات تستحق الاهتداء بها، لدراسة أعرافنا البيئية وأحوال مجتمعنا في العصر الحاضر.

ويحاول المؤلف لفت الانتباه إلى بعض القضايا الهامة المتعلقة بفقه السياسة الشرعية

التي استقاها من تراثنا الفقهي، ليستخدمها في الغرض الذي يرمي إليه، وهـو «تنزيـل فقـه الشريعة على واقع الحياة ضمن مشروع علمي يغطي مختلف جوانب تلك الحياة التي تحكمها اليوم مشروعات قوانين وضعية، تبتعد في أغلبها عن الشريعة الإسلامية».

الباب الأول عنوانه «ضوابط السياسة الشرعية»، ويشتمل على سبعة فصول.

الفصل الأول: ضوابط السياسة الشرعية، ويرى المؤلف أن السياسة الشرعية العادلـة لابد أن تتقيد بالشريعة، وتكون مطابقة لما نطق به الشرع؛ لأنها عدل الله ورسوله ﷺ. يقول الشافعي: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع».

وعلى هذا يمكن تعريف السياسة الشرعية علىٰ النحو التالي: «كل تـصرف شـرعي موافق لمقاصد الشارع العامة، ومحقق لغاياته وأهدافه، بحيث يكون معه الناس أقـرب إلـى الصلاح، وأبعد عن الفساد».

والتصرف الشرعي هو التصرف القانوني الموافق لمقاصد الـشارع الكليـة. وهـذا القانون يجب أن يحقق الأهداف الآتية:

أ - جلب المصالح ودرء المفاسد عن الناس.

ب - أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

ج - العمل على إصلاح الفرد والمجتمع.

الفصل الثاني عن «مشروعية السياسة الشرعية وأهـدافها وفوائـدها». وموضـوع السياسة الشرعية يتعلق بصفة مباشرة بأفعال المكلفين، وشؤونهم من حيث تدبيرها والتصرف فيها بما يتفق مع روح الشريعة، ويحقق أغراضها بجلب المصالح ودرء المفاسد عن المسلمين بطرق لا تتنافى مع مقاصد الشرع العام في إصلاح الأمم والمجتمعات والشعوب.

وأما فوائد العمل بمبدأ السياسة الـشرعية فهـي مـسايرة التطـورات الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية، والقدرة على الوفاء بمتطلبات الحياة، وتحقيق مصالح الأمة في كـل حال وكل زمان على وجه يتفق مع المبادئ العامة في الإسلام. ولا تكون هذه السياسة جديرة باسمها إلا إذا كانت في درجة اعتدالها وسطًا بين طرفي الإفـراط والتفـريط، لأن كليهمـا مذموم، والوسط هو العدل المحمود.

الفصل الثالث عنوانه: «الجمود والتطور وعلاقته بالسياسة الـشرعية». وفـي هـذا

الفصل يؤكد المؤلف على أن المنهج العام للقرآن الكريم في تقرير الأحكام جاء على نحو كلي غالبًا لا جزئي تفصيلي، أي أنه يقرر القواعد العامة والأصول الكلية في معظم أحكامسه، ولا ينزل إلى التفصيلات الجزئية كيلا يقيد الأجيال القادمة بأحكام فرعية. وهذا واقع ملموس في مجال المعاملات؛ فقواعدها كلها مرنة يمكن أن تتطور بتطور المجتمع، لأنها مبنية على مصلحة متغيرة. والمتتبع لتاريخ التشريع الإسلامي ومراحل تطوره يلاحظ بوضوح أن بعض الأحكام قد اعتراها التغيير والتطور بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة.

وهذا يعتبر دليلاً ناطقا على مرونة نصوص الشريعة، وقابليتها للتطبيق في إطار الهدف التشريعي المقصود ضمن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وتعدد الأقوال أمر لابد منه في كل مذهب حي متجدد يراعي مصالح الناس وأعرافهم المختلفة.

الفصل الرابع عنوانه: «ولي الأمر، تحديد المصطلح». والفصل الخامس عنوانه: «السياسة الشرعية وطرق الاجتهاد التي ترجع إليها». ويشير المؤلف إلى أن السياسة الشرعية هي الأحكام والتصرفات التي يساس بها الناس في كل شئون حياتهم وفق شريعة كلية وعمومياتها محكمة. وهذه الأحكام والتصرفات سبيلها الرأي والاجتهاد، ووجهتها تحقيق مصلحة الأمة في كل حال وفي كل زمان ومكان استجابة لمتطلبات الحياة المتجددة. وأصول الاجتهاد بالرأي تعتمد على اللغة أولا، وعلى مقاصد الشريعة ثانيًا.

والفصل السادس «لبيان طرق الاجتهاد بالرأي»، أي بيان الأدلة الشرعية، عدا القرآن والسُنّة والإجماع التي بنى عليها الفقهاء السابقون الأحكام، ويصح أن تُبنى عليها الأحكام في التشريعات الحديثة، مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعُرف. وهذه الوسائل أو الطرق تُعد من الوسائل القوية لتطوير فقه الصياغة، ودفعه نحو النضج الفكري، وجعله صالحًا للتطبيق في كل زمان ومكان.

الفصل السابع عنوانه: «القواعد الفقهية»، ويتضمن الحديث عن القواعد الآتية:

«التصرف على الرعية منوط بالمصلحة»، و«لا ضرر ولا ضرار»، و«الحدود تُدرأ بالشبهات».

الباب الثاني يقدم «تطبيقات فقه السياسة الشرعية» من خلال أربعة فصول:

الفصل الأول عن «تصرفات الرسول الاجتهادية»، الفصل الثاني عن «تصرفات أبي بكر الاجتهادية»، الفصل الثالث عن «تصرفات عمر الاجتهادية»، الفصل الرابع عن «النظم

القضائية والإدارية في الإسلام»، مثل نظام المظالم ونظام الحسبة وغيرهما.

الباب الثالث عنوانه: «التشريعات الصادرة عن ولي الأمر». والأصل في الشريعة الإسلامية أن التشريع لله ولرسوله فقط، ومع ذلك فقد تصدى ولي الأمر للتشريع، وأخذ التشريع الصادر عنه عدة صور، منها:

أ – التشريع بطريق مباشر، لحقه في التصرف لمقتضى المصلحة العامة في الأمور التي لم يرد في شأنها نص خاص.

ب– التشريع بطريق غير مباشر، كالتشيع لفقه مدرسة من المدارس الفقهية، أو اختيار أحد الأقوال في المدرسة الواحدة، أو تبني القول الأكثر ملاءمة لظروف العصر دون التقيد بفقه مدرسة معينة، وإلزام الناس به.

والتشريع بطريق مباشر يستند إلى مبدأ السياسة الشرعية، أما التشريع بطريق غير مباشر فهو يستند إلى مبدأ وجوب طاعة ولي الأمر في غير معصية، وهو في جوهره لا يخرج عن كونه تطبيقًا لمبدأ السياسة الشرعية.

والتصرفات الصادرة عن ولي الأمر مقيدة بالبناء على المصلحة، ومناطة بها؛ فإذا صدر تشريع عن ولي الأمر على خلاف مقتضى المصلحة، فإن هذا التشريع لا ينفذ، ويكون مصيره الإهمال في الغالب.

وفي القديم والحديث نجد أحكامًا لمسائل لا عهد للأولين بها، ولم تكن لها أحكام منصوص عليها؛ فشرع لها ولي الأمر أحكامًا تدخل الآن ضمن القوانين الشرعية، لانطباق الأصول والضوابط العامة أو التشريعات المناظرة لها عليها.

ويقدم المؤلف في هذا الباب بعض النماذج من التشريع بنوعيه المباشر وغير المباشر، قديمًا وحديثًا، يصور لنا تصرفات الرسول ﷺ وخلفائه، وهم يسوسون الأمة بكل صدق وتجرد. ويقارن هذا السلوك في التشريع بما عليه الحال في العصر الحديث.

ويختم المؤلف دراسته بأمل أن تكون تشريعاتنا وقوانيننا إسلامية صحيحة من حيث النص والروح والاتجاه، وأن تكون نابعة من ديننا وتاريخنا وحضارتنا، ومناسبة لظروفنا وتقاليدنا وأعرافنا، ومحققة لمطامحنا وغايتنا في الوحدة التشريعية، وصولاً إلى الوحدة العربية الشاملة. ولن يكون ذلك كذلك إلا إذا كانت هذه القوانين والتشريعات بريئة تمامًا من كل ما يخالف الإسلام نصًا وروحًا.

الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية

د. خليفة بابكر الحسن

مكتبة الزهراء- القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

عدد الصفحات : ٦٠٨ صفحة

أصل هذا الكتاب رسالة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون- جامعة الأزهر.

وموضوع الرسالة هو الاجتهاد بالرأي، أي الاجتهاد فيما لا نص فيه عن طريق استخدام الأدلة المنصوبة لذلك من قياس ومصلحة واستحسان.

وأما مدرسة الحجاز الفقهية فهي مدرسة المدينة التي تأسست دعائم فقهها في عصر الصحابة على يد الصحابة الذين كانوا بالمدينة، ثم امتدت مزدهرة في عصر التابعين على يد الفقهاء السبعة المشاهير حتى وصل فقهها إلى إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس.

يتكوّن الكتاب من تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة. التمهيد عنوانه: «الرأي في الشريعة الإسلامية، أساسه، مجاله، ضوابطه، اختلاف النزعات الفقهية حوله».

يتحدث المؤلف في التمهيد عن الأساس الذي يقوم عليه الرأي في الشريعة الإسلامية، حيث إن الأدلة المبنية على الرأي تستمد شرعيتها من أن الشارع الحكيم هدف في تشريعه إلى تحقيق مصالح البشر، وجعل الأحكام الشرعية تأسيسًا على ذلك متعلقة بهذا الحكم، والمصالح منوطة بها، ووردت نصوصه شهودًا على ذلك. فإذا كان ثمة نص في حكم فهو الأساس الذي ينبغي أن يتبع، وإلا فإن في معقولية الشريعة رحابة تفتح الباب للرأي والنظر الدائر في هذه الشريعة وضوابطها.

ومراعاة الشارع الحكيم لمصلحة البشر في تشريعه يمكن الاستدلال عليها بوجوه:

الوجه الأول: النصوص التي دلت صراحة على أن الشريعة جاءت لمصلحة البشر، وهي من القرآن، ومن السُنّة.

الوجه الثاني: ابتناء التشريع الإسلامي على اليسر، ورفع الحرج هو وجه من وجوه مراعاته للمصلحة.

الوجه الثالث: المرونة في النصوص التشريعية؛ فقد اكتفى التشريع في كثير من

الأحكام العملية بتقرير المبادئ العامة، ولم يتعرض للتفريع مراعاة لمصلحة البشر، وليدع لهم فسحة يتمكنون خلالها من تطبيق هذه المبادئ العامة على ما يناسب حال كل زمان ومكـــان.

ثم يتحدث المؤلف عن تعليل الأحكام، لأن الشريعة قد جاءت ملبية لحاجات البــشر، محققة لمصالحهم؛ فقد قام الدليل أيضًا على اقتران أحكامها بما هدفت إليه من حكم ومصالح. ويتضح ذلك من جملة النصوص الشرعية التي جاءت فيها هذه الأحكام معللة. ومبــدأ تعليــل الأحكام- سواء كان بالمصالح أو كان بالأوصاف الظاهرة- دليل على أن الشريعة الإســلامية معقولة المعنى، ودليل على استعمال الرأي والنظر فيما لا نص فيه، لأن التعليل موجب لاتباع العلة أين كانت، وذلك هو الرأي.

وإذا كان الرأي يجد له أساسًا في أن الشريعة الإسلامية جاءت لمصالح البــشر، وأن أحكامها معللة بهذه المصالح، فإن لكل وجه من وجوه الرأي من قياس ومصلحة واستحــسان دليلاً خاصًا يشهد له.

ولأن الرأي يعتمد في الأساس على أن الشريعة الإسلامية معقولة المعنى، كان مجاله الأمور العادية التي يقصد منها تحقيق مصلحة دنيويـــة، أو تنظــيم علاقـــة بــين فــردين أو جماعتين. أما الأمور التي لا يدرك لها معنى خاص، كأصول العبادات، فإن الرأي لا يــسوغ دخوله فيها، بل يكون الشأن فيها الاتباع.

والرأي في الشريعة الإسلامية منضبط بعدم مخالفته للنص، ودورانه في فلك المقاصد التي هدف إليها الشارع الحكيم. والمقاصد التي هدف إليها الشارع تنحصر في خمسة أمــور: هي الضروريات الخمس.

الباب الأول عنوانه «الرأي مفهومه عند الأصوليين ونشأته وتطــوره قبــل ظهــور المدارس الفقهية»، ويضم ثلاثة فصول. ويتحدث عن معنى الــرأي وتاريخــه منــذ عــصر الرسول ﷺ إلى حين ظهور المدارس الفقهية التي كانت مدرسة الحجــاز مــن أبرزهــا، إن لم تكن أبرزها على الإطلاق.

الباب الثاني عن مدرسة الحجاز وموقفها من الرأي، وقد وضح المؤلف مكانتها بــين المدارس الفقهية، مبينًا الأسس التي يقوم عليها فقهها في الجانب النقلي.

وعرض المؤلف في الفصل الأول لمدرسة المدينة، وتحدث عما يميز هذه المدرســة عن سواها من المدارس الفقهية الأخرى، وبيّن أصول هذه المدرسة من أعلام الفقه والتشريع في عصر الصحابة، وبيّن تأثير فقههم وقضاياهم التي كانوا يقضون فيها.

وناقش موضوع اعتبار الصحابي الجليل عبد الله بن عباس واحدًا من أصول هذه المدرسة في عصر الصحابة. ثم تحدث عن اتجاه هذه المدرسة التشريعي، وبيَّن أنها لم تكن تقوم بالتفسير إلا تفسير آيات الأحكام الذي يتطلبه الإفتاء في الفقه.

ثم تحدَّث المؤلف عن منهج هذه المدرسة الفقهي، فتناول استنادها إلى الكتاب والسنَّة والإجماع، وإجماع أهل المدينة، والاعتماد على فتوى الصحابي إذا انفرد، والتخير من أقوال الصحابة إذا اختلفوا.

والفصل الثاني، خصصه المؤلف «لموقف مدرسة المدينة من الرأي». ويشير إلى أن الاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة كان في العصر الأول في غالبه اختلاف شيوخ ومرويات، ولم يكن اختلافًا حول الرأي والحديث، وإن كان الرأي في بيئة العراق أكثر من الرأي في بيئة الحجاز.

وكان أساس الاختلاف بينهم في السنَّة يرجع إلى موضعين:

أولهما: هل تستقل السنَّة بتشريع الأحكام أو لا تستقل.

ثانيهما: شروط قبول خبر الواحد.

وفي الفصل الثالث عقد المؤلف دراسة حول «المظاهر العامة للرأي في فقه أهل المدينة وأقوالهم»، وذكر أدلة تبيِّن أنهم كانوا يجتهدون بالرأي إذا لم يكن ثمة نص، ولم يكونوا في درجة واحدة في استعمالهم للرأي، فمنهم المقل والمكثر.

والباب الثالث عن «الأصول المعتمدة على الرأي في فقه أهل المدينة». وفي الفصل الأول عقد المؤلف دراسة «التعليل في فقه أهل المدينة»، وبيَّن أن السمة الغالبة على التعليل المدني كانت هي التعليل بالمصلحة.

وفي الفصل الثاني درس «القياس في فقه أهل المدينة»، وبحث اختلاف الأصوليين في القياس في الحدود والكفارات، واختلافهم في القياس على مواضع الرخص والمستثنيات، وموقف المالكية في ذلك.

وعقد الفصل الثالث لدراسة «المصلحة في فقه أهل المدينة»، فشرح معنى المصالح المرسلة، وموقف المذاهب الفقهية منها، ثم بيَّن علاقتها بالرأي، وأورد صورًا تطبيقية لإفتائهم بها.

ثم وضح موقف الإمام مالك من الأخذ بالمصالح، وعرض رأي من يرى أن الإمام مالكًا يأخذ بالمصالح إذا كانت ملائمة لمقصود الشارع، ولا يقف بذلك عند حد الضروري منها، كما لا يبالغ فيأخذ بالمناسب الغريب، وأورد شروط الإمام مالك في العمل بالمصلحة، ثم ذكر صورًا تطبيقية لإفتائه بالمصالح المرسلة.

وعقد الفصل الثالث «لدراسة الاستحسان في فقه أهل المدينة»، وتساءل هل هو دليل مستقل أو راجع إلى الأدلة السابقة عليه من الكتاب والسُنَّة والإجماع والقياس؟ ثم درس الاستحسان في فقه أهل المدينة دراسة تطبيقية، فأورد صورًا عديدة لإفتائهم بالاستحسان.

ثم وقف عند الاستحسان لدى الإمام مالك، وعرض لفتاواه باستحسان الإجماع واستحسان المصلحة، واستحسان العُرف، والاستحسان بترك التافه اليسير إيثارًا للتوسعة، ورفعًا للمشقة، ثم تحدث عن نوع من الاستحسان لم يذكره الأصوليون، وهم يتناولون الاستحسان عند مالك.

وفي الفصل الخامس عرض دراسة «سد الذرائع في فقه أهل المدينة»، فعرَّف المؤلف المقصود بسد الذرائع، وأقام الدليل عليه من الكتاب والسُنَّة وعمل الصحابة، وبيَّن تقسيم ابن القيم للذرائع وناقشه، ثم ذكر تقسيم الشاطبي وقارن بين التقسيمين، ثم حقق موقف الإمام الشافعي من الأخذ بسد الذرائع.

ثم أورد بعد ذلك دراسة تطبيقية في فقه أهل المدينة قبل الإمام مالك، وفي فقه مالك، وعند فرقته، ووقف بصورة خاصة عند بيوع الآجال، موضحًا أنواعها وشروطها مدعمًا ذلك كله بالأمثلة الفقهية.

وفي الباب الرابع عقد المؤلف مقارنة بين الرأي في مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، وعرض الاتجاهات العامة للرأي في المدرستين، فوضح الفوارق بين الرأي فيهما.

الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي

د. مصطفى فرج محمد فياض

الدار الإسلامية للطباعة والنشر- المنصورة- مصر، ط١، ١٩٩٧م.

عدد الصفحات : ١٢٣ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وست مسائل. يعرض المؤلف في المقدمة مصادر الشريعة الإسلامية، ويشير إلى أن القرآن الكريم والسُنّة النبوية المطهرة هما مصدرا الشريعة الإسلامية المتفق عليهما بين المسلمين، أما ما عداهما من الأدلة، فإن العلماء قد تنوعت آراؤهم، واختلفت مذاهبهم في الاحتجاج بها؛ فمنهم من أعملها وأخذ بها جملة وتفصيلا، لما وجدوه فيها من يسر وتسهيل على المسلمين في حياتهم، وإبراز ما تهدف إليه الشريعة الإسلامية من رفع الحرج والضيق عنهم، ومنهم من رفضها جملة، لكنه في أعماله واستنباطه للأحكام الشرعية يأخذ بهذه الأدلة، وإن كان لا يسميها بمسمياتها.

ويشير المؤلف في المقدمة إلى اختياره «لدليل الاستصحاب» لقناعته بأهميته في إبراز مرونة الشريعة الإسلامية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان ولكل الناس. فهو أمر ضروري للحياة الاجتماعية، وعليه مدار معاملات الناس، أخذهم وإعطائهم، بيعهم وشرائهم، وتواصلهم وتقاطعهم، فإنه أمر فطر الله الناس عليه في حياتهم.

المسألة الأولى «في تعريف الاستصحاب» لغة واصطلاحًا، ويشير المؤلف إلى اختلاف الأصوليين في ذلك تبعًا لاختلافهم في تعريف الدليل والأمارة.

ثم يعرض المؤلف مكانة الاستصحاب بين الأدلة الشرعية، حيث يحتل مكانة عظيمة، فقد ذكره العلماء عقب القياس، وذكره بعضهم عقب الإجماع وقبل القياس، وما ذلك إلا لأهميته في بناء الأحكام الشرعية، والاعتماد عليه في بعض الفتاوى الشرعية. ثم عرض أركان الاستصحاب.

المسألة الثانية: «في بيان أنواع الاستصحاب». وقد اختلف علماء الأصول في استمرار دلالة الأصل على عدة آراء: الرأي الأول يقول بالإباحة مطلقا، الرأي الثاني يقول بأن الأصل في الأشياء الحظر إلى أن يرد دليل من الشارع مقررًا أو مغيرًا، الثالث وهو القائل بالتوقف.

وأنواع الاستصحاب متعددة، النوع الأول: استصحاب الحكم الأصلي للأشياء. والمقصود به هنا هو الإباحة في حالة عدم وجود الدليل على أمر يُراد معرفة حكمه أو مما لا يوجبه العقل لأنه ضروري، ولا يمنعه لما فيه من ضرر بنفسه أو بغيره.

النوع الثاني: استصحاب العدم الأصلي أو البراءة الأصلية. ومن المعروف أن الأحكام الشرعية لا تُدرك بالعقل، لكن العقل دل على براءة الذمة من الواجبات، قبل بعثة الرسل- صلوات الله عليهم- وكذلك بعد بعثة الرسل فيما لم يرد بحكمه دليل من الشارع.

النوع الثالث «استصحاب الحكم الذي دل الشرع والعقل على ثبوته واستمراره لوجود سببه»، مثل ثبوت الملك بسبب الإرث، فإذا ملك شخص عقارًا بسبب الإرث ظل ملكه في العقار قائمًا مهما كثرت الغداة ومرت العشي؛ لأن سبب الملك لا زال قائمًا. وهكذا كل حكم دل الشرع والعقل على ثبوته ودوامه عند وجود سببه الذي يترتب عليه، فإنه يعتبر باقيا حتى يقوم الدليل على زواله.

النوع الرابع: استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف، وهو راجع إلى الحكم الشرعي بأن يتفق على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه، فيختلفون فيه، فيستدل من لم يخبر الحكم باستصحاب الحال. مثاله: انعقاد إجماع العلماء على بطلان صلاة المتيمم الذي لم يجد الماء، إذا رأى الماء قبل الصلاة.

النوع الخامس: الاستصحاب المقلوب، وهو استصحاب الحال في الماضي.

المسألة الثالثة: «في بيان آراء الأصوليين في حجية الاستصحاب»؛ فقد ذهب العلماء في حجية الاستصحاب مذاهب متعددة، واختلفوا في ذلك اختلافات متباينة، وإنما ذلك لأهمية الاستصحاب التي توضح عدم الاستغناء عنه، ومكانته العظيمة في الشريعة الإسلامية، الأمر الذي جعل الكثير من العلماء والمفكرين يهتم بالاستصحاب ويتناوله بالبحث والنظر.

ويرجع اهتمام العلماء بالاستصحاب إلى دخوله في كثير من مسائل الفقه، وبناء قواعد كثيرة عليه. وقد توسع البعض في الأخذ به، والتوسع في الاستدلال بالرأي، وهناك من خالف هذا، وصاروا إلى مذاهب:

المذهب الأول: ذهب جمهور المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية إلى القول بحجية الاستصحاب مطلقا، أي في النفي وفي الإثبات. وهذا المذهب حكاه ابن الحاجب عن الأكثرين.

المذهب الثاني: ذهب أكثر الحنفية، وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري وغيره إلى القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا، أي سواء كان لإثبات أمر لم يكن، أو كان لإبقاء ما كان.

المذهب الثالث: ذهب بعض المالكية ومتأخري الحنفية إلى القول بأن الاستصحاب حجة للدفع لا للإثبات.

المسألة الرابعة: في أثر اختلاف العلماء في حجية الاستصحاب في الفروع الفقهية، فقد ترتب على اختلاف العلماء في الأخذ بالاستصحاب، واعتباره في بناء الأحكام الشرعية عليه اختلاف أخر في مسائل فقهية كثيرة؛ فبعض العلماء يؤسس الحكم فيها بناء على الاستصحاب وبعضهم الأخر يخالف في ذلك ولا يأخذ بالاستصحاب أصلا، وبعضهم يعتبره في الدفع لا في الإثبات، كل حسب ما ذهب إليه في أصل المسألة.

وكل من هذه المسائل يمثل الجانب التطبيقي لاختلاف العلماء في اعتبار الاستصحاب والأخذ به، وفي عدم اعتباره والاعتماد عليه في بناء الأحكام الشرعية.

ويقدم المؤلف عرضًا لأهم هذه المسائل، مثل إرث المفقود، وبيان الحكم في مطالبة الشفيع بالبينة على ثبوت الملك، وثبوت الدعوى على المدعى عليه بنكوله عن اليمين، وحكم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين من النجاسات، والصلح على الإنكار، والطلاق الذي يقع بعد الإيلاء، وإذا ادعى رجلان دارًا في يد ثالث، وأقام كل واحد منهما بينة على أن الملك في جميع الدار له.

المسألة الخامسة «القواعد الفقهية التي بنيت على العمل بالاستصحاب»:

القاعدة الأولى: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره.

القاعدة الثانية : الأصل في الأشياء الإباحة.

القاعدة الثالثة : الأصل براءة الذمة.

القاعدة الرابعة: في بيان الحكم فيمن جزم بانتفاء حكم هل يلزم دليل أم لا؟

المسألة السادسة: «الاستصحاب بين الأصول والفقه». يذكر المؤلف أن علم أصول الفقه يتلخص في البحث عن الأدلة الإجمالية وما يعرض لها من العموم والخصوص، وأن موضوع الفقه يجمل في البحث عما يعرض لأفعال المكلفين، وما يتعلق بها من أحكام شرعية

كالإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة؛ فكل أصولي فقيه وليس كل فقيه أصولي. ولكي نحكم على الاستصحاب بكونه من أصول الفقه أو من الفقه يجب أن ننظر إلى مرجع الشك الذي هو أحد أركان الاستصحاب. فإذا كان الشك يرجع إلى الدليل أو ما يعرض له، فالاستصحاب يكون من أصول الفقه، أما إذا كان الشك يرجع إلى فعل المكلفين الذي تعلق به التكليف لا في نفس التكليف الكلي، فإن الاستصحاب يكون من الفقه، لأن البحث حينئذ بحث عما يعرض لأفعال المكلفين، لا بحث عن الدليل الشرعي.

نظرية الضرورة الشرعية

د. وهبة الزحيلي

مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٥، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

عدد الصفحات : ٢٤٠ صفحة

يدور موضوع الكتاب حول الضرورة باعتبارها حديث الناس في العصر الحاضر، وموطن اشتغالهم واهتمامهم، ومحل استفتاءاتهم وأسئلة العلماء سواء على المستوى الفردي أم على المستوى الجماعي أو الدولي، مما بوأها مكانة خاصة للبحث والمعرفة.

وموضوع الكتاب هو «نظرية الضرورة الشرعية»، وبيان حالاتها وضوابطها وقواعد الفقهاء فيها. والضرورة بالمعنى الأعم هي ما يشمل الحاجة والمشقة، وكل ما يستدعي التخفيف والتيسير على الناس.

وقد كثر الاحتجاج بالضرورة في مكانها الطبيعي وفي غير مكانها، لا سيما في عصرنا الحاضر، وذلك بقصد إباحة المحظور وترك الواجب تحت ستار مبدأ التخفيف والتيسير على الناس الذي قامت عليه شريعة الإسلام، دون التقيد بضوابط الضرورة، أو للجهل بأحكامها، وبالحالات التي يصح التمسك بها عند وجود مقتضياتها.

ومن أمثلة ذلك أن كثيرًا من الناس يحاولون التخلص من أداء الفرائض الدينية في أوقاتها بسبب وجودهم في حفل عام أو اجتماع خاص مثلا، وقد يشرب المسلم الخمر ونحوها من المسكرات المعروفة في ضيافة أو حفلة بقصد المجاملة، أو الاستحياء من الأشخاص، ولا يجد- في زعمه- مناصًا من الوقوع في الحرام لكثرة شيوع الفاحشة، أو لعدم ضبط نفسه أمام كثرة المفاتن.

وكل هؤلاء وأضرابهم يتمسكون بمبدأ الضرورة في الإسلام، ويفتون لأنفسهم ولغيرهم بإباحة ما حرَّم الله، فهل لصنيعهم هذا وجه؟ وهل يمكن التخلص من إثم الحرام بالضرورة؟ وهل الضرورة التي يحتجون بها هي الضرورة الشرعية التي شرعها الله لعباده، واعتبرها من مظاهر مرونة الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان؟ وهل يبقى بعد هذا مكان لمحرم أو محظور أو واجب مفروض، وإذا تضيع الحكمة المقصودة من مجيء الشرائع السماوية وأصبح التحليل والتحريم قرين الهوى؟ ومن هنا كان للإسلام موقفه الواضح في تنظيم الحياة وتقديره للواقع؛ فليس كل من ادعى الضرورة يسلم له ادعاؤه شرعًا. إذ للضرورة حد محدود وحالات معينة، وضوابط دقيقة. قال الشاطبي: «وربما استجاز بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض».

يتكوَّن الكتاب من تسعة مباحث: المبحث الأول: مبادئ عامة لابد من معرفتها، ويشتمل على أربعة مطالب: المطلب الأول: أساس مبدأ التحريم والإباحة في نظام الشريعة، المطلب الثاني: الحرام والمباح ومفهوم كل منهما، وقواعد النظام العام والآداب، المطلب الثالث: هل الأصل في الأشياء والأفعال الإباحة أم التحريم؟، المطلب الرابع: الإسلام دين التسامح والعدالة.

وعن أساس مبدأ التحريم والإباحة في نظام الشريعة يشير المؤلف إلى أن الله هو مصدر الشرائع والأحكام، سواء أكان طريق معرفة الحكم هو النص الصريح المباشر في القرآن أو السُّنَّة، أم اجتهاد المجتهدين، لأن دور المجتهدين ينحصر في إبراز حكم الله، والكشف عنه بطريق الاستنباط العقلي ضمن مقاصد الشريعة وحسب روحها العامة. إلا أن الله تعالى تفضلاً منه وإحسانًا كتب على نفسه الرحمة، فلا يشرع إلا ما يكون متفقًا مع الحكمة، ومحققا للمصلحة، فما أباحه فهو نافع طيب، وما حرمه فهو ضار خبيث.

ولقد تأكد هذا المبدأ باستقراء الأحكام الشرعية وفحصها، فإنها كلها شرعت لتحقيق مصلحة الإنسان إما لجلب النفع له، أو لدفع الضرر عنه، فكان من رحمة الله بالناس في التشريع أنه قصد حفظ التوازن بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع؛ فما جعله الشرع مباحًا مأذونًا، أو واجبًا مفروضًا على الإنسان، فهو إما نافع له نفعًا محضًا، أو أن نفعه أكثر من ضرره، أو أنه محقق للمنفعة لأكبر مجموعة من الناس.

فوجوب الإيمان بالله وبأسمائه الحسنى وصفاته العلي طريق الإنقاذ، وعنوان السمو وتكريم الإنسان. والالتزام بالعبادات كالصلاة والصيام والحج دليل الطهر والصفاء النفسي، ورمز الأخلاق ومانع الانحراف، وسبيل التعارف والاهتمام بالمصالح العامة.

وتشريع الزكاة والواجبات المالية العامة والخاصة أساس التعاون والتضامن والتراحم بين الناس، كما أن ذلك أيضًا طريق الإغناء ومحاربة الفقر، والأخذ بيد الضعيف، وتقويم اقتصاد الأمة، وتأمين موارد بيت المال.

ووجوب الطهارة من أجل الصلاة ملاذ الصحة ونقاء البشرة، ودفع الضرر والأذى عن أعضاء الإنسان.

والمطالبة بتوقيع العقوبات الزاجرة على الجرائم الخطرة: من قتل وزنا وسرقة وقذف العرض، وتناول المسكرات، وتعاطي المخدرات وإرهاب وغصب، وتزوير وغش واحتيال هو من أجل الحفاظ على أمن الفرد والجماعة، وصيانة الكرامة والشرف، وحماية الفضيلة والحقوق الأدبية والمالية بسلامة الجسد والعقل.

وتنظيم العقود والتصرفات المدنية على نحو معين في الشريعة يقصد منه إقامة العدل، ومنع المنازعات، وعدم الاعتداء على الحقوق المالية. والشارع نهى عن الربا لما فيه من المظالم، وعن الميسر لما فيه من الظلم، وكلاهما أكل المال بالباطل.

وتحديد شروط خاصة في قضايا الأحوال الشخصية هو للحفاظ على الأعراض، وتقديس روابط الأسرة وبقاء النوع الإنساني.

وتشريع الجهاد والدفاع عن النفس مطلوب لرد العدوان ودفع الظلم، وحماية كيان الأمة ومقدراتها، وإعلاء كلمة الحق، ونشر دعوة الله الإصلاحية في بقاع الأرض.

وإباحة الطيبات هو من أجل تكريم الإنسان، وتحريم الخبائث وبعض أنواع لحوم الحيوان هو من أجل حفظ الصحة وعدم مصادمة الطبع السليم، والبُعد عن كل ما يلحق بالجسد والعقل من الأضرار وصنوف الأذى.

وتنظيم الإرث تنظيمًا تفصيليًا في القرآن والسُنَّة هو لضمان توزيع المال توزيعًا عادلا، ولتفتيت الثروة وعدم تكديسها في أيدي فئة قليلة، وللبُعد عن إثارة المنازعات والأحقاد بين الأقارب.

لهذه المعاني كلها وجب أن يكون مقياس اعتبار المصلحة والمفسدة ومعيار النفع والضرر هو تقدير المشرع الحكيم، وهو الله سبحانه، لما في ذلك من ثبات وخلود وضمان أكيد لمصلحة الفرد والجماعة، وتهيئة الإنسان في الحياة الدنيا للحياة الأخرى.

المبحث الثاني عن مقاصد الشريعة الإسلامية، ويتحدث المؤلف عن الضروريات الخمس. والمقاصد هي الغاية أو الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها. وبذلك تكون الشريعة مستهدفة تحقيق مقصد عام، ألا وهو إسعاد الفرد والجماعة، وحفظ النظام وتعمير الدنيا بكل ما يوصلها إلى أوج مدارك الكمال والخير والمدنية والحضارة، ومن هنا كانت دعوة الإسلام رحمة للناس.

فقد وضع الإسلام في دستوره مبادئ ثابتة خالدة، مثل مبدأ رفع الحرج ودفع الضرر، ووجوب العدل والتشاور، ورعاية الحقوق لأصحابها، وأداء الأمانات لأهلها، والرجوع إلى العلماء المختصين لبيان الرأي السديد فيما يطرأ من حوادث وقضايا جديدة، ونحو ذلك من الأسس العامة التي نزلت الشرائع السماوية من أجلها.

والتزمت الشريعة الإسلامية في أحكامها مبدأ رعاية مصالح الناس في الحياة وبعد الممات، فقد حرم الإسلام كل نواحي الضرر والشر والفساد؛ فحرم الاعتداء على الحقوق وأكل أموال الناس بالباطل، ومنع كل ما يؤدي إلى ذلك من قمار وربا، وغش في المعاملات، كما أنه حظر كل ما يلحقه الإنسان بنفسه من ضرر، فحرم شرب الخمر وتبديد الأموال والانتحار، وإجراء أي نوع من أنواع التعامل في الأعضاء والدم: كبيع النفس الحرة، أو التصرف بعوض في الدم والجوارح، ونحو ذلك مما يتنافى مع مبدأ المحافظة على الكرامة الإنسانية، كالاعتداء على حرية التفكير والرأي والعمل والوطن أو الإقامة.

وشرعت الشريعة كل الأحكام التي تحقق مصلحة الناس؛ فأجازت القرض إلى أجل في النقود، ومنعت بيعها بهذه الصفة، ولكنها لم تغفل عامل التطور وتغير وجه المصلحة، فقررت مبدأ «تغير الأحكام بتغير الأزمان»، أي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية فراعى فيها التأقيت أو عُرف الناس.

المبحث الثالث: أدلة مشروعية مبدأ الضرورة، وهي الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية الواردة في حالة الضرورة.

المبحث الرابع: مفهوم الضرورة وضوابطها وشروطها.

المبحث الخامس: حالات الضرورة الأربعة عشر.

المبحث السادس: قواعد الضرورة وتطبيقاتها في مختلف أحوال الإنسان، ومنها: ١- المشقة تجلب التيسير، والرخص الشرعية. ٢- إذا ضاق الأمر اتسع، وإذا اتسع الأمر ضاق. ٣- الضرورات تبيح المحظورات. ٤- الضرورة تقدر بقدرها، وغيرها من قواعد.

المبحث السابع: حكم الضرورة.

المبحث الثامن: الضرورة في القانون الوضعي.

البدعة: مفهومها- حدها- آثارها

الشيخ جعفر السبحاني

دار الأضواء- بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٨م.

عدد الصفحات : ٤١٦ صفحة

يتكون الكتاب من مقدمة واثني عشر فصلا. يذكر المؤلف في المقدمة أن البدعة في الدين من كبائر المعاصي وعظائم المحرمات، دل على حرمتها الكتاب والسُنّة. وقد أوعد صاحبها النار على لسان النبي ﷺ ، وما هذا إلا لأن المبتدع ينازع سلطان الله تبارك وتعالى في التشريع والتقنين، ويتدخل في دينه ويشرع ما لم يشرعه الدين، فيزيد عليه شيئًا وينقص منه شيئًا في مجالي العقيدة والشريعة، وكل ذلك افتراء على الله. والمبتدع يستهدف حبل الله المتين، ليوهنه ويخرجه من متانته بما يزيد عليه أو ينقص منه، وبالتالي يجعل من الأمة الواحدة أممًا شتى، يبغض بعضهم بعضا، فيحولهم إلى شيع وطوائف متفرقين.

فالبدعة تشريك الناس في ذلك الحق المستأثر، ودفع زمام الدين إلى أصحاب الأهواء كي يتلاعبوا في الشريعة كيفما شاءوا، وكيفما اقتضت مصلحتهم ومصلحة أسيادهم، فذلك الحق المستأثر يقتضي ألا يتدخل أحد في سلطان الله. إن المبتدع يتصرف في التشريع الإسلامي، فيجعل منه حلالاً وحرامًا بدون إذن منه سبحانه.

الفصل الأول عن «نصوص البدعة في الكتاب والسنة». اتفقت الأدلة الشرعية على حُرمة البدعة، وهناك آيات قرآنية عديدة تذكر أمر البدعة. وكذلك ورد في السُنّة النبوية نصوص، وما رواه أئمة أهل البيت يفيد هذا الأمر.

الفصل الثاني عن «البدعة في اللغة والاصطلاح». وقد عُرّفت البدعة بتعاريف مختلفة، يذكر المؤلف بعضها:

١- البدعة: ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، أما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعًا، وإن كان بدعة لغة.

٢- البدعة: أصلها ما أحدث على غير مثال سابق، وتُطلق في الشرع في مقابل السُنّة فتكون مذمومة.

٣- البدعة في الشرع موضوعها الحادث المذموم.

وهناك من حدد البدعة وقسمها إلى محمودة ومذمومة، ويذكر المؤلف ستة عشر نصًا من كلمات مشاهير علماء الإسلام، فمنهم من خص التعريف بالبدعة في الدين فجعلها قسمًا واحدًا، ومنهم عممها فقسمها، إلى ممدوحة ومذمومة، والحافز الوحيد إلى ذلك هو اقتفاء قول عمر في صلاة التراويح. ولولا صدور ذاك عنه لما خطر في بال هؤلاء هذا التقسيم.

وبيّن المؤلف أن أوضح التعاريف هو ما نقله عن العلمين: الاشتياني والسيد الأمين؛ فإنهما أتيا باللب، وحذفا القشر، فقوام البدعة هو التصرف في الدين عقيدة وتشريعًا بإدخال ما لم يعلم أنه من الدين فيه، فضلاً عما علم أنه ليس منه قطعًا. والذي يؤخذ على تعريفهما أنه لا يشمل البدعة بصورة النقص كحذف شيء من أجزاء الفرائض.

الفصل الثالث: «تحديد مفهوم البدعة ومقوماتها». ويرى المؤلف بعد دراسة الأدلة أن البدعة التي هي الموضوع لدى الشرع تتقيد بقيود ثلاثة، هي:

الأول: التدخل في الدين عقيدة وحكمًا بزيادة أو نقيصة.

الثاني: أن تكون هناك إشاعة دعوة.

الثالث: أن لا يكون هناك دليل في الشرع يدل على جوازها لا بالخصوص ولا بالعموم.

هذا هو تحديد البدعة بمفهومها الدقيق الذي يتخذه المؤلف قاعدة كلية، يستكشف به حال الموضوعات التي تضاربت فيها الأقوال والأفكار بين موسع ومضيق.

الفصل الرابع عن «الابتداع في تفسير البدعة». ويرى المؤلف أن البدعة هي ما حدثت بعد القرون الثلاثة مذمومة مطلقا خلافا لمن قال: حسنة وقبيحة، ولمن قسمها خمسة

أقسام، إلا إن أمكن الجمع بأن يقال: الحسنة ما عليها السلف الصالح شاملة للواجبة والمندوبة والمباحة، وتكون تسميتها بدعة مجازًا، والقبيحة ما عدا ذلك شاملة للمحرمة والمكروهة فلا بأس بهذا الجمع.

إن من البدعة في تفسيرها، هو جعل السلف معيارًا للحق والباطل والإصرار عليه، وإن كثيرًا ممن ينتمون إلى السلفية يصفون كثيرًا من الأمور بالبدعة بحجة أنها لم تكن في عصر الصحابة والتابعين. ويرد عليهم المؤلف بكتاب ألفه محمد سعيد رمضان البوطي بأن السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. ويرى أن البدعة طارئة في الدين، لم يعرفها السلف الصالح لهذه الأمة، ولا الخلف الملتزم بنهجه.

الفصل السادس: «البدعة وأسباب نشوئها». يؤكد المؤلف أن البدعة عمل اختياري للمبدع لها، كسائر الأفعال الاختيارية، أسباب وغايات يُعد الجميع منها شيء لها، ولا توجد البدعة إلا في ظل أسباب وغايات، ومن خلال عرض النصوص الدينية وما دخل في التاريخ من بدع، ومنها:

١- المبالغة في التعبد لله تعالى. وهذا وإن لم يكن أمرًا كليًّا صادقا في جميع مواردها لا أنه أحد أسباب نشوء البدع كما يشهد له التاريخ. فالمبالغة في التعبد لله إنما تنشأ عن قلة استيعاب المبتدع لما يجب أن يعرفه، فإن الله سبحانه أعرف بمصالح العباد ومفاسدهم، وبأسباب السعادة والشقاء، ولا يشذ عن علمه شيء.

٢- اتباع الهوى: فاستعراض تاريخ المتنبئين الذين ادعوا النبوة عن كذب ودجل، يثبت أن الأهواء وحب الظهور والصدارة كان له دور كبير في نشوء هذه الفكرة وظهورها على صعيد الحياة. والمبتدع وإن لم يكن متنبئًا إلا أن عمله شعبة من شعب التنبؤ.

٣- حب الاستطلاع إلى ما هو دونه: إن حب الاستطلاع من نعم الله سبحانه، ومع اشتراك الكل في تلك النعمة المعنوية إلا أن الطاقات الكامنة لدى الإنسان تختلف من واحد إلى آخر. وكان للخوض في الآيات المتشابهات- على سبيل المثال- دور كبير في ظهور البدع في الصفات الخبرية؛ فقد كان البسطاء يخوضون في تفسيرها دون إرجاعها إلى المحكمات، فكان واجبهم السكوت وسؤال الراسخين في العلم دون الخوض فيها.

٤- التعصب الممقوت، وهو تقليد الآباء والأجداد، واتباع الأهواء القبلية والقومية وما شاكل، فإنها من أعظم سدود المعرفة وموانعها.

الفصل السادس: في تقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة. فإذا كانت البدعة بمعنى التـدخل في أمر الشرع بزيادة أو نقيصة في مجالي العقيدة والشريعة- من غير فرق بـين العبـادات والمعاملات والإيقاعات والسياسات- فإن البدعة المذمومة هي التدخل في أمر الدين بزيادة أو نقصان، وهي بهذا المعنى لا يمكن أن تكون إلا أمرًا مذمومًا، ولا يصح تقسيمها إلى حـسنة وقبيحة.

فإذا كان عمل عادي لا يؤتى بها باسم الدين، بل يؤتى بها لأجل تطوير الحياة فتكون خارجة عن موضوع البدعة في الشرع، كنخل الدقيق، فقد ورد أن أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله، اتخاذ المناخل. ولين العيش من المباحات.

الفصل السابع «تقسيم البدعة إلى عادية وشرعية». ويرى المؤلف أن هنـاك أمـورًا شرعية للشارع فيها دور كالعبادات والحدود والديات وغيرها، فهي تعبدية، أما العادية فهـي تدور بين تقاليد أو أعراف بين الناس، سواء كانت قديمة أو حادثة، وهذه الأمور العادية تركها الشارع إلى الناس، وجعل الأصل فيها الإباحة، لكنه حدها بأطر عامـة، ولـم يتـدخل فـي جزئياتها، فإذا لم تخالف الضوابط العامة فالناس فيها أحرار يفعلون ما يشاءون بـشرط أن لا تخرج عن تلك الأطر الكلية.

الفصل الثامن: تقسيم البدعة إلى حقيقية وإضافية. البدعة الحقيقية هي تحريم الحـلال أو تحليل الحرام استنادًا إلى شبه واهية أو بلا شبهة، والبدعة الإضافية التي لها من جهة تشبه السُنّة، ومن جهة تشبه البدعة.

الفصل التاسع: «لا بدعة في ما فيه الدليل نصًّا أو إطلاقًا». والدليل عليهـا قـسمان: الأول: أن يكون هناك نص في القرآن والسُنّة يشخص المورد وحدوده وتفاصيله، كالاحتفـال بعيدي الفطر والأضحى، فلا يكون هذا الاحتفال بدعة، بل سُنّة أمر بها الشارع.

الثاني: أن يكون هناك دليل عام في المصدرين الرئيـسيين يـشمل بعمومـه الأمـر الحادث، وإن كان الحادث يتحد مع الموجود في عهد الرسالة حقيقة وماهية.

الفصل العاشر: الخطوط العامة لحصانة الدين من الابتداع، وله طرق متعددة منها:

الأولى : التحذير من البدع والمبتدعين.

الثانية : الإشارة بوجود الكذابة على لسانه.

الثالثة : محاولة كتابة الصحيفة.

الرابعة: التعريف بالثقلين.

الخامسة: التعريف بسفينة النجاة. ثم يتحدث المؤلف عن دور أئمة أهل البيت في مكافحة البدع.

الفصل الحادي عشر: كيفية التوصل إلى مكافحة البدع والقضاء عليها، وذلك عن طريق دراسة العقائد الإسلامية على ضوء الكتاب والسُنّة الصحيحة والفطرة الإنسانية والعقل السليم.

ويقدم الفصل الثاني عشر مسائل على طاولة التطبيق حول البدعة.

الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين

د . محمد سعيد شحاتة منصور

الدار السودانية للكتب- الخرطوم، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

عدد الصفحات : ٥٨٣ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي من كلية الشريعة والقانون- جامعة أم درمان الإسلامية.

يتكوّن الكتاب من تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة. وتدور الدراسة حول علاقة الأدلة العقلية بالأدلة النقلية عند الأصوليين، وهل هناك توافق وانسجام، أم تعارض وانثلام بين الأدلة العقلية والنقلية؟

وتهدف الدراسة إلى جعل كل واحد من الأدلة التبعية في رتبته الشرعية التي يستحق جعله فيها، والتأكيد على أن الأدلة الشرعية كلها متوافقة متآلفة غير متعارضة ولا متضاربة، مع العمل عن درء أي تناقض ظاهري بين الأدلة العقلية والنقلية، وبيان أن عالمية رسالة الإسلام وعمومها، ومرونتها الفائقة لا تؤثر على ذاتيتها، وإنما هنالك أسس وضوابط تحكمها، وكذلك الكشف عن العلاقة بين هذه الأدلة التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية كلها.

يتناول التمهيد شرح عنوان الكتاب في ثلاثة مباحث، المبحث الأول: تعريف الدليل في اللغة والاصطلاح، المبحث الثاني: أقسام الدليل، وهو ينقسم إلى سمعي وعقلي، ومركب

منهما، والمبحث الثالث: في العقل، وتحته مطالب هي: مفهوم العقل في اللغة، مفهومه عند سائر العلماء تقسيمات العقل ومدركاته، محل العقل من الإنسان.

الباب الأول عن القياس، ويشتمل على ثلاثة فصول: الفصل الأول: معنى القياس، وبعد أن يحدد المؤلف معنى القياس يطرح تساؤلا: هل القياس دليل مستقل أو هو من فعل المجتهدين؟ ويشير إلى أن العلماء قد انقسموا في هذا الأمر إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أن القياس دليل شرعي مستقل نصبه الشارع، سواء نظر فيه المجتهد أم لا.

والفريق الثاني: يرى أنه فعل من أفعال المجتهد، فلا يتحقق إلا به، أي أنه آت من ظنه أن حكم ما لا نص فيه يشبه حكم المنصوص عليه فيلحق به.

والفصل الثاني عن حجية القياس أو التعبد بالقياس، وقد انقسم موقف العلماء منه إلى موقفين: أدلة المثبتين للقياس وهم الجمهور، وأدلة النافين للقياس وعدم اعتباره مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي.

الفصل الثالث عن منزلة القياس من النصوص، وتحته ثلاثة مباحث: المبحث الأول: إثبات العقول للقياس من جهة النظر في الأدلة، المبحث الثاني: تطبيقات عملية تكشف عن علاقة القياس بالأدلة النقلية، وذلك بناء على أقسام القياس الخمسة، وهي:

التقسيم الأول: تقسيم القياس إلى أولى ومساو وأدون.

التقسيم الثاني: تقسيمه من حيث اعتبار قوته وضعفه.

التقسيم الثالث: تقسيمه من حيث ذكر العلة بعينها، أو ذكر ما يدل عليها أو عدم ذكرها.

التقسيم الرابع: تقسيمه إلى مؤثر وملائم.

التقسيم الخامس: تقسيمه إلى قياس إخالة وقياس سبر وقياس شبه وقياس دوران.

والمبحث الثالث: القياس عائد إلى النصوص، ويؤكد الباحث أن القياس حجة إلهية ومعين لا ينضب، وسبيل لا ينفد، فهو يظهر لنا انطواء الحوادث الكثيرة التي لا تقع تحت حصر، ولا تندرج تحت عد مما لم يرد نص بحكمها تحت النصوص الشرعية، ويجعلها شاملة لما يستجد ويطرأ من الحوادث والقضايا.

الباب الثاني: «أدلة تدخل تحت القياس بمعناه الواسع» ويشتمل على خمسة فصول:

الفصل الأول: عن الاستحسان، ويثبت المؤلف أنه ليس المراد بالقياس الذي يعارض الاستحسان هو القياس الاصطلاحي المعروف في أصول الفقه، إلا في حالة واحدة وهي الاستحسان الذي سنده القياس، وأما ما خلا ذلك فالمراد به القواعد المقررة والأصول العامة بصرف النظر عن جزئيات الأدلة.

والدوافع الداعية إلى سلوك مسلك الاستحسان- على رأي القائلين به- هي جعل التشريع مصدرًا خصبًا فياضًا حيث يمد بكثير من الأحكام، ويكون هذا المسلك هو المخرج الحسن حينما يؤدي ظاهر القياس أو القاعدة العامة إلى إحراج في تطبيق الأحكام، ويقف عائقًا دونها، نتيجة لعدم تحقق علة القياس أو مناط القاعدة فيما يعرض من قضايا أو ينزل من نوازل.

ويشير المؤلف إلى أن دعائم نظرية الاستحسان قائمة على تحقيق المصالح، وبناء الأحكام على مقتضاها بدلالة نصوص الشريعة، سواء تناول هذه الأدلة نص معين، أو معقول نص معين، أو معقول جملة نصوص شهدت لمعنى معين ودلت على اعتباره. وهذا يؤكد تأكيدًا قاطعًا أن الاستحسان يرجع إلى النصوص الشرعية، ولا يخرج عن حدودها، ولا يُعدّ تركًا للنصوص بمصلحة يراها العقل وحده، أو بميل الطبع بما يوافق هواه ويمنع ما ينفره.

الفصل الثاني عن المصالح المرسلة. يشير المؤلف إلى أن الاستحسان هو نوع من المصلحة المرسلة، ولا يكاد يخرج عنها، ومن ثم فإن علاقة هذه الأنواع بالأدلة النقلية تتحدد من خلال علاقة المصلحة المرسلة بها.

والمصلحة المرسلة لا يقدمها أحد من الأئمة على النص أو الإجماع أو القياس الصحيح أو الاستحسان الذي سنده واحد منها، فإن عارضت دليلاً منها لا تكون مصلحة مرسلة، وإنما مصلحة لاغية شرعًا لا يؤخذ بها ولا يُلتفت إليها.

وقد اتفق أهل السُنّة والجماعة والشيعة الإمامية على أن المصلحة التي يشهد لها أصل خاص هي مصلحة معتبرة من قِبَل الشارع الحكيم، إلا أنها عند أهل السُنّة والجماعة تدخل تحت عموم القياس، أما عند الشيعة الإمامية فترجع إلى دلالة النصوص؛ إذ لا يوجد في أصول فقههم ما يسمى قياسًا، وما ذلك إلا اختلاف في التسمية فقط.

ولكن وجه الاختلاف بينهما أن أهل السُنّة والجماعة لا يمزجون بين ما شهد له أصل

خاص وأصل عام، وأما عندهم فالمصلحة التي يشهد لها أصل خاص مصلحة معتبرة من عند الشارع الحكيم، والمصلحة التي يشهد لها أصل عام هي مصلحة مرسلة، وتأتي بعد المصلحة المعتبرة في الحجية.

أما الشيعة الإمامية فيعتبرون ما شهد له أصل خاص وأصل عام نوعًا واحدًا يرجع إلى دلالة النصوص، وعلى ذلك، فلا فرق بينهما من حيث الحجية.

الفصل الثالث عن الذرائع. ويرى المؤلف أن الذرائع الثابتة بالنص هي في الواقع داخلة في مضمونه، ولا يتأتى لأحد كائنًا من كان أن ينكرها إلا من حيث التسمية فقط؛ لأن عدم التمسك بها خروج عن دائرته.

والذرائع المجمع على معانيها هي والإجماع منخرطة في بعضها البعض، وكل منهما يحمل عين معاني الأخر، ولا يفترق عنه من حيث القيمة التشريعية. والذرائع تأخذ حكم القياس. وعلاقة أصل الذرائع الثابتة بالاستحسان بالأدلة النقلية تتميز وتتجلى بحسب ارتفاع نوع سند الاستحسان الذي تُبنى عليه بها. وعلاقة الذرائع الثابتة بالاستصلاح بالنص هي ذات علاقة الاستصلاح بها.

ويؤكد المؤلف على أن قاعدة سد الذرائع تعتبر أداة لضبط الأحكام الفقهية، وسورًا منيعًا لتفويت فرص التلاعب بها، والعبث بسمو تشريعها، باتخاذ ما ظاهره الإباحة وسيلة إلى فعل المحظور.

والفصل الرابع عن استصحاب الحال. ويرى المؤلف أن هنالك علاقة بينة تربط بين استصحاب العلم الأصلي المعلوم بالعقل في الأحكام الشرعية وبين الأدلة النقلية؛ لأن الاستصحاب حكم ما دل العقل والشرع على ثبوته، ويمتزج امتزاجًا تامًا بالأدلة النقلية.

والفصل الخامس عن الاستقراء. تعريفه وأنواعه وأراء العلماء فيه ودرجة اعتماده على النقل. وقد بيَّن الكتاب أن الاستقراء إما أن يكون داخلاً في عموم النص، وإما أن يتساوى معه باستعمال القياس، وحينئذ تكون علاقته به كعلاقة القياس.

الباب الثالث عنوانه: «ما يتمسك به المستدل لتضمنه الدليل»، ويشتمل على أربعة فصول: الأول عن الإجماع، الثاني الأخذ بأقل ما قيل، الثالث بالأخف والأثقل، الرابع مذهب الصحابي.

ويختم المؤلف كتابه بأنه قد ثبت بالبحث أن أحكام الشريعة معللة من قِبَل الشارع الحكيم، ومعقولة المعنى، ولها مقاصد، والشارع لم يشرع حكمًا إلا لمصلحة، إذ مصالح الخلق هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام.

ويتبين من خلال الاستقراء والتتبع أن مصالح العباد وأقضيتهم غير محددة ولا متناهية، بل تتجدد وتتطور باستمرار، أما النصوص التشريعية الواردة في الكتاب والسُنَّة فهي محدودة ومتناهية، وما هو غير محدود ولا متناه لا يضبطه ما هو محدود ومتناه، لأنه لا يعم الأحداث جميعًا، فكان لابد من مصادر اجتهادية أخرى نأخذ منها أحكام هذه الحوادث، بواسطة فهم المعاني التي لأجلها شُرعت الأحكام المنصوصة، وتطبيقها على ما يجد من حوادث، ويتشعب من وقائع، مما لا نص على حكمها.

مقالات في التفكير المقصدي (رؤية في إطار معرفة الوحي)

عمر عبيد حسنه

المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت، عمان، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

عدد الصفحات : ١٢٨ صفحة

يتكوَّن الكتاب من عدة مقالات، تصب جميعًا في إطار التفكير المقصدي، أو التفكير الاستراتيجي الذي بدأ يتراجع في حياة المسلمين، بسبب غياب المرجعية الحقيقية لمعرفة الوحي وأداء النبوة وفهم خير القرون.

ولعل من أخطر الإشكاليات التي يرى المؤلف أنها لحقت بالعقل المسلم، في فترات التخلف، شيوع عقيدة الجبر التي تلغي الإرادة، وتتجاوز السنن والأسباب، وتغيب الأهداف والمقاصد.

وليس أقل من ذلك خطرًا أيضًا شيوع عقيدة الإرجاء، التي تؤدي إلى انطفاء الفاعلية وانحلال العزيمة والتراخي في التعامل مع الأحكام الشرعية، والهروب من المسئولية، وغياب التبصر بالنتائج والتفكير بالعواقب.

فالجبر إلغاء للعقل وتعطيل للإرادة وتجاوز للسنن وغياب للأهداف. والإرجاء انطفاء للفاعلية وانحلال للعزيمة، وتخاذل عن الارتقاء والتطلع إلى المثل الأعلى.

ومن الأمور الغريبة أن شيوع الجبر والإرجاء إنما تقتصران على جانب التدين فقط دون سائر الأنشطة الدنيوية. وهكذا يعيش بعض المسلمين حياة مشوهة تخضع لهذا الانشطار الفكري والثقافي الذي يبدو واضحًا بين مجال التدين ومجال الكسب الدنيوي.

والمشكلة هي تحول الوهم إلى حقيقة، والتفتيش في الكتاب والسُنَّة عن بعض النصوص، ومحاولة قطعها من سياقها وأسباب نزولها، وتأويلها حسب الرغائب لتشكل مشروعية ومسوغًا لمثل هذه التوجهات الخطيرة.

ويرجع المؤلف السبب الرئيسي في هذا إلى التأويل الفاسد الذي جاء نتيجة تقطيع الرؤية القرآنية، وقطع النصوص عن سياقها ومناسباتها، وتسرب علل تدين الأمم السابقة ونقل القدسية من نصوص الكتاب والسُنَّة إلى اجتهادات الناس والوقوف عندها، ورفض معايرتها وتقويمها بمعيار الكتاب والسُنَّة، وعند محاولة العودة إلى نصوصهما، يؤول النص ويحمل من المعاني ما يجعله مؤيدًا ومسوغًا للاجتهاد.

ولا سبيل إلى الوقاية من ذلك إلا بالانضباط بمرجعية الوحي، وذلك بجعل نصوص الكتاب والسُنَّة هي الحاكمة على أعمال الناس، وليس اجتهاد البشر التي يجري عليها الصواب والخطأ.

ويرى المؤلف أن التفكير المقصدي لم يتحقق بعد بالأقدار المطلوبة في عالم المسلمين اليوم، ولا حتى في مؤسسات العمل الإسلامي المعاصر. وعلينا أن نحدد أهدافنا الاستراتيجية والمرحلية ودراسة الظروف المحيطة، ووضع الخطط المطلوبة بعد دراسة الجدوى لتوظيف هذه الإمكانات، وتنميتها لكل مسلم.

ففي بحث بعنوان «البُعد الثقافي للاجتهاد المقاصدي» يشير المؤلف إلى أن الله جعل غاية الرسالة الإسلامية ومقصدها الأساسي إلحاق الرحمة بالعالمين، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور.

ويصبح إلحاق الرحمة بالإنسان، بكل أبعادها ومعانيها، من خلال تشريعات الإسلام، وتنوير عقله بهدايات الوحي، هو المقصد والهدف لتعاليم الإسلام وأحكامه، والمعيار الضابط لحركة الاجتهاد والدعوة والتربية والتعليم والإعلام. ويصبح الارتباط بالهدف وتحقيق الغاية هو الموجه وضابط الإيقاع لحركة الإنسان المسلم وأنشطته في الحياة كلها.

ولذلك جعل الإسلام «النية» التي تعني تحديد الهدف، وبعث العزيمة على الفعل محور

العمل، ومدار الحركة ومناط الثواب؛ فالنية من بعض الوجوه هي الفكر قبل الفعل، والخطة قبل التنفيذ، والإرادة قبل القدرة، ورؤية الهدف، وعلم الطريق، واختيار الوسيلة الموصلة إلى الهدف، وهي العزيمة على الوصول قبل بدء الإقلاع.

ولقد بيَّن الرسول ﷺ سبب ابتعاثه وغايته، وكانت سيرته أنموذجًا للاقتداء والتأسي، وتجسيد معاني الإسلام وقيمه في حياة الإنسان، وجاءت رسالته وحياته تحقيقا لقيم الدين، وتصحيحًا لمسلك التدين وتبيينًا لمقاصد الدين.

ويشير المؤلف إلى أن العقل الإسلامي الذي بناه الوحي، هو عقل غائي تعليلي تحليلي برهاني استقرائي استنتاجي مقاصدي، يدرك أن الله لم يخلقنا عبثا، وأنه ما من شيء في الوجود من المخلوقات- فضلاً عن أحكام الشريعة وتنظيم الحياة- إلا وله علة وسبب، يحكم سيره سُنَّة وقانون، ويسير إلى هدف وغاية؛ فلا مكان في العقل المسلم للمصادفة والعشوائية.

والاجتهاد فعل فكر بشري يمارسه العقل في ضوء الشرع، قابل للخطأ والصواب. وهذا يعني أنه دائمًا في عصره وفي سائر العصور محل للتقويم والمراجعة والنقد والفحص والاختبار والتعديل والإلغاء والإضافة والحذف، وهو محل للعمل الفكري. وهذا بالطبع لا ينال من قدسية القيم في الكتاب والسُنَّة، وإنما القيم تبقى هي المرجعية والمعيار والضابط لكل اجتهاد.

وعن تطور الاجتهاد المقاصدي يشير المؤلف إلى أن صوابية الاجتهاد في زمان معين ولمجتمع معين له مشكلاته وأفكاره وإصابته وقضاياه، لا تعني أو تقتضي بالضرورة صوابية هذا الاجتهاد لكل زمان ومكان، حتى لو تغيرت ظروف الحال ومشكلات الناس ونوازلهم. ولو كانت صوابية الاجتهاد لعصر تعني الصوابية لكل عصر، لما كان هناك حاجة للاجتهاد والتجديد أصلاً، ولاكتفى الناس باجتهاد عصر الصحابة.

إن بناء العقل المقاصدي يحدث تغييرًا استراتيجيًا في الثقافة، ونقلة فكرية نوعية في الحياة العقلية والذهنية، وتعيد للوحي عطاءه المتجدد على يد البشر، وإعادة النظر فيما وضعوا من آليات مجردة للتعامل معه، وتنزيله على الواقع بعيدًا عن مصالح الناس.

فالاتجاه المقصدي في الاجتهاد واستنباط الأحكام إنما استدعته مقتضيات تحقيق خلود الشريعة، والامتداد بأحكامها، وبسطها على جميع جوانب الحياة، والتدليل على رعايتها لمصالح العباد وتخليص الفقه من النظرة الجزئية والصورة الآلية المجردة البعيدة عن فقه

الحياة، وإعادة توجيهه صوب تحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، وهي الغاية التي من أجلها جاءت الشريعة وكانت الرسالة، ومعالجة مشكلات المجتمع والتعامل مع قضاياه وحاجاته.

فالاجتهاد المقصدي- أو الثقافة المقصدية- هو القدرة على تحديد الأهداف والمقاصد المرحلية والاستراتيجية، وهو القدرة على الربط بين الاستطاعة والحكم الشرعي المناسب للحركة في هذه المرحلة، والهدف الممكن تحقيقه في ضوء هذه الاستطاعة.

ومن آثار غياب الفقه المقاصدي:

- الفوضى الذهنية، لعدم تقدير الإمكانات ووضوح الأهداف بشكل دقيق.
- شيوع فلسفات التخلف، والاختفاء وراء شعارات التخلف وتفسيرات التخلف.
- عقلية إلغاء السنن، وغياب فكرة السببية، وانهدام معايير التقويم والنقد والمراجعة.

ويحذرنا المؤلف من بعض المخاطر التي قد تصاحب الاجتهاد المقصدي، فالتوسع بالرؤية والاجتهاد المقصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن تشكل منزلقًا خطيرًا ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومحاصرة النصوص باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، في محاولة لإباحة المحظورات، فتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة.

وتحت عنوان «دور القيم في الفعل التربوي» يشير المؤلف إلى أن إسلامية المعارف أو أسلمتها، لا تتحقق إلا بالامتداد والنمو والتطوير لفلسفتنا وقيمنا التربوية ونظمنا المعرفية. إن إنتاج معارف إسلامية لا يتحقق إلا من خلال بناء مسلمين متخصصين، يملكون المرجعية الشرعية، وينضبطون بمعرفة الوحي والكتاب والسُنّة، ويتخصصون في شعب المعرفة ويستوعبون الواقع. فالأسلمة للمعرفة هي نتيجة لعمل تربوي وتعليمي وتخصصي، وليست مقدمة لذلك.

ويرى المؤلف أن أحد وأهم أسباب الارتباك في العملية التعليمية والتربوية هو عدم وجود فلسفة تربوية متولدة عن مرجعيتنا ومنطلقة من قيمنا، ومحددة لأهداف مجتمعنا.

ولذا كان واجب وجهد المربين المسلمين متجهًا صوب تزكية المسلم وإحياء وعيه

برسالته الإنسانية، واسترداد وعيه لإلحاق الرحمة بالناس، وإقامة العمران البشري في ضوء منهج الله وسننه في الحياة، ومحاولة التحول بالعملية التربوية والمعرفية من حالة التلقين والمحاكاة والتقليد الجماعي وتغييب العقل إلى ممارسة التفكير والاجتهاد، وإعادة بناء العقل الجماعي في ضوء هدايات معرفة الوحي، ومرجعية القيم الإسلامية في الكتاب والسُّنَّة.

غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، مقاصد الشريعة

د. جلال الدين عبد الرحمن

القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

عدد الصفحات: ١٢٧ صفحة

يتكوّن الكتاب من تمهيد وباب واحد وثمانية فصول. في التمهيد يحدد المؤلف معنى مقاصد الشريعة، وأنه علم أصبح ملحقا بأصول الفقه بعد الأبحاث القيمة التي قدمها عز الدين بن عبد السلام في كتابيه «القواعد الكبرى» و«الفوائد في اختصار المقاصد»، والقرافي في كتابه «الفروق»، والشاطبي في كتابه «الموافقات».

وظلت دراسة المقاصد راكدة، لم تقدم فيها أبحاث مستقلة حتى القرن العشرين عندما جدد دراسة هذا العلم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والأستاذ علال الفاسي، والدكتور يوسف العالم، فقد أخرجوا للعالم الإسلامي أبحاثا قيمة بعنوان «مقاصد الشريعة» و«مقاصد الشريعة ومكارمها» و«المقاصد العامة للشريعة الإسلامية».

والمقاصد هي الغاية التي وضعتها الشريعة لأجل تحقيق مصلحة العباد. وما يُراد بمقاصد الشريعة نوعان: النوع الأول: مقاصد الخالق من الخلق، والنوع الثاني: مقاصد الخالق من التشريع.

وتنقسم المقاصد إلى ثلاثة أقسام:

١- القسم الأول: المقاصد العامة، وهي التي تراعيها الشريعة، وتعمل على تحقيقها: من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وهي محصورة في أبواب التشريع.

٢- القسم الثاني: المقاصد الخاصة، وهي التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في مجال معين أو في مجالات متجانسة من أبواب التشريع، كأحكام العائلة، والتصرفات المالية، والمعاملات الخاصة بالعمل والعمال، والخاصة بالقضاء والشهادة والتبرعات والعقوبات.

٣- القسم الثالث: المقاصد الجزئية، وهي ما يقصده الشارع من أسرار كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم أو ندب أو كراهة أو إباحة أو شرط أو سبب.

وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء، لأنهم أهل التخصص في جزئيات الشريعة ودقائقها؛ فكثيرًا ما يحددون ويشيرون إلى هذه المقاصد الجزئية في استنباطاتهم واجتهاداتهم.

أما الحكمة فتستعمل مرادفا- تمامًا- لقصد الشارع أو مقصوده، فيقال هذا مقصوده كذا، أو حكمته كذا، فلا فرق.

ويحدد المؤلف الطرق التي بها تُعرف مقاصد الشارع من التشريع، وهي:

الطريق الأول: النص الصريح المعلل؛ فالمتتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم، وأحاديث الأحكام يجد معظمها مقرونا بالتعليل.

الطريق الثاني: استقراء تصرفات الشارع. وتتبع تصرفات الشارع يكون لأحكام، ولأدلة الأحكام؛ فتتبع واستقراء الأحكام التي عُرفت عللها يؤول إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطريق مسالك العلة.

الطريق الثالث: الاهتداء بالصحابة والاقتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسُنَّة وتطبيقها على الوقائع، وذلك لما توفر فيهم من صدق الإيمان، وفصاحة اللسان وأصول البيان، ومعاصرتهم لنزول القرآن، ومشاهدتهم لمن كلف ببيان القرآن بأفعاله وأقواله وتقريراته.

فالصحابة عاصروا مبدأ نزول التشريع ولازموه، فهم أجدر الناس بفهم عبارته، ومعرفة مقاصده؛ فعن طريقهم وصلت الشريعة إلى التابعين وتابعيهم، وقد فهموا من مصادر التشريع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه أن الرسول ﷺ كان يتبع المعاني ويتبع الأحكام والأسباب المتقاضية له من وجوه المصالح.

فالصحابة أجدر الناس بفهم الكتاب والسُنَّة لفظًا ومعنى ومقصدًا، قولاً وفعلاً وتقريرًا. واختلافهم في بعض المسائل لا يؤثر في هذه الحقيقة، لأن ذلك يرجع إلى أنهم بشر يتفاوتون في درجة الفهم، وحفظ الأدلة.

عنوان الباب الأول: «أصول المقاصد». وأصول المقاصد جاءت كل الشرائع

السماوية لحفظها، ونشأت القوانين لخدمتها والمحافظة عليها، لما لها من قوام أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها ينتظم شأن الأفراد والجماعات.

وهذه المقاصد لا تخرج عن ثلاثة:

١- مقاصد ضرورية.

٢- مقاصد حاجية.

٣- مقاصد تحسينية.

ومهما تنوعت الشرائع واختلفت القوانين، فإنها ترمي بأحكامها إلى المحافظة على هذه المقاصد التي عني القرآن بها، فوضع من أصول الأحكام ما يحفظ كيانها، ويكفل بقاءها، ويدفع عنها ما يفسدها، ثم جاءت السُنَّة تشرح وتفصل وتبين وتكمل، وتضع للاجتهاد والاستنباط نماذج يحتذيها أولو الأمر فيما يجد من الحوادث.

وأصل العبادات راجع إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان، والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات.

وأصول العادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات.

وأصول المعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا، لكن بواسطة العادات.

والجنايات: ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم، كالقصاص والديات للنفس، وحد الشرب للعقل. ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتفصيل ذلك في فصول.

الفصل الأول: المحافظة على مصلحة الدين من جانب الوجود. ويرى المؤلف أن الحاجة إلى الدين متفاوتة؛ منها ما يقع في رتبة الضرورة والأصل بالنسبة لبقية المصالح، وهذه المرتبة هي التصديق والاعتراف بوجود حقيقته الكبرى، وهي مرتبة الإيمان بالله واليوم الآخر.

ومنها ما يقع في رتبة الحاجيات، وهي العبادة والعمل بناء على الأوامر الجازمة. وهذه مرتبة توابع الإيمان المكملة لمقصوده كالصلاة والزكاة. ومنها ما يقع موقع التزيين والتحسين، وهي النوافل وكل الأعمال التي تعتمد على أوامر غير جازمة، وهذه تلي المرتبة الثانية وتكملها مثل نوافل الصلوات والصدقات.

ثم يعرض المؤلف المحافظة على مصلحة الدين من جانب العدم، مثل شرع الجهاد في سبيل الله، وشرع قتل المرتدين والزنادقة، وشرع محاربة الابتداع في الدين، وكذلك تحريم المعاصي. وانحصرت طرق المحافظة على الدين من جانب العدم في أربعة:

١- مشروعية الجهاد. ٢- مشروعية قتل المرتدين. ٣- محاربة الابتداع في الدين ومحاربة المبتدعين والسحرة. ٤- تحريم المعاصي ومعاقبة من يقترفونها حدًا أو تعزيرًا.

الفصل الثاني: «المحافظة على النفس». وهذا المقصد يقتضي وضع الضمانات لوجود الإنسان واستمراره، وبيان المصالح والمضار التي تعرض له في تحصيل مطالبه، وبيان حالات الضيق والسعة، والانتقال من العسر إلى اليسر بمقتضى ما وُضع له من مبادئ وقواعد في الشريعة الإسلامية، هذا من جانب الوجود.

أما تحريم الاعتداء على النفس والأطراف، ومشروعية القصاص في النفس والأطراف، وأحكام القتل الخطأ وعلاقتها بالمحافظة على الأنفس، فهذا حفظ لها من جانب العدم.

الفصل الثالث: «المحافظة على العقل». والعقل هو القوة الإدراكية التي يستطيع الإنسان عن طريقها إدراك العلوم وتحصيل المعارف، وللعقل دور التابع للشرع، فلا يسرح في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل. فالعقل لا يوجب شيئًا ولا يحرمه، لأن اختصاص الإيجاب والتحريم لله سبحانه. ويشتمل الفصل على مبحثين: الأول المحافظة على العقل من جانب الوجود، الثاني المحافظة على العقل من جانب العدم.

الفصل الرابع: «المحافظة على النسل»، وهي إما أن تكون من جانب الوجود بتحصيل مصالحه، وإما أن تكون من جانب العدم بدفع المفاسد عنه، وقد حافظ الشرع على النسل بدفع المفاسد؛ فحرم الزنا تحريمًا مؤبدًا مع وصفه بأنه أسوأ سبيل، لأنه الطريق المقابل للزواج.

الفصل الخامس: «المحافظة على المال». والمال ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق مصلحة الإنسان، وقد وضع الله التشريع الذي يكفل تحقيق المصلحة المالية كسبًا وإنفاقًا وتصريفًا، وحدد أسباب الكسب والحق في التملك، وقدم أربعة مقاصد في الأموال، وهي مبدأ التداول، والوضوح، والعدل فيها، والمحافظة عليها من الاعتداء.

وحدد الإسلام طرق المحافظة على الأموال بدفع المظالم. والمظالم ثلاثة أقسام: تعد

على النفس، وتعد على الأعضاء، وتعد على الأموال. وعقوبة التعدي على الأموال قد تكون محدودة أو غير محدودة.

الفصل السادس: عن «مقاصد الحاجيات»، وهي التي تسهل للناس حياتهم وترفع عنهم الحرج والمشقة.

والفصل السابع: عن «مقاصد التحسينات» التي هي مزينة لحياته، يأخذ منها ما يليق من محاسن العادات، ولا يترتب على فواتها خلل في نظام الحياة، ولا حرج ولا مشقة. والفصل الثامن: عن «تعارض المقاصد».

دراسات تطبيقية حول فلسفة المقاصد في الشريعة الإسلامية

عبد الرحمن صالح بابكر

الجزائر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

عدد الصفحات : ٨٤ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وستة محاور. وهذه دراسة تحاول حشد الكثير من الأمثلة التطبيقية والعملية، ثم إنزالها على الواقع، لأن أي دراسة بعيدة عن الواقع والمحيط هي دراسة بعيدة عن المنهج العلمي والموضوعي.

وهي دراسة تعنى بفلسفة المقاصد، متجاوزة بذلك مرحلة «المقاصد» محاولة استخلاص المقاصد وتوظيفها في الحياة. لذا فهي دراسة لا تكتفي بعرض المقاصد بقدر ما هي دراسة تتعلق بمرحلة ما قبل المقاصد وما بعد المقاصد.

وتهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

١- أهمية التخطيط والتنظيم والعمل بالمقاصد والأهداف؛ فالإنسان لم يُخلق إلا لغايات وأهداف سامية، كما أن العمل بالمقاصد لا يتعلق بالعلوم الشرعية فحسب، بل بكافة مجالات الحياة.

٢- العمل بالمقاصد عامل مشترك، يشترك فيه كل من في هذا الكون، سواء كان ذلك بالنسبة إلى الإنسان أو خالق الإنسان، وهو الله سبحانه وتعالى.

٣- فتح المجال أمام الطالب لإثراء معلوماته على ضوء المقاصد.

٤- تحميل طالب العلم الشرعي الرسالة المنوطة به، وجعله يفكر فيها تفكيرًا جديًا، حتى يقوم بريادة المجتمع وأداء الأمانة الملقاة على عاتقه لأنها هي أمانة الأنبياء.

٥- إدراك الطالب، من خلال فقه المقاصد، أن منهج الاختلاف غير المربوط بالواقع فقه يحتاج إلى إعادة نظر، سواء من حيث تطويره مستقبلا، أو ربطه بالواقع الذي طرح فيه ماضيًا.

٦- إدراك الطالب، من خلال فقه المقاصد، أن منهج الاختلاف وتعدد الآراء من وسائل إثراء المعرفة، وتطوير البحث العلمي، في جميع مجالات الحياة، ومنه التشريع الإسلامي.

٧- محاربة التعصب بكل أشكاله، لأن الفكر الإقصائي يتنافى والمبادئ الإسلامية؛ فهو فكر يحمل بذور الخلاف والصراع، أكثر من حمله لبذور الوفاق والوئام.

٨- إدراك الطالب، وراء فقه المقاصد، أن الكثير من الأخطاء المرتكبة في حق العلم الشرعي، تترتب عليها أحكام خطيرة، وأهمها التمثيل السيئ للإسلام على المستوى الداخلي للأمة الإسلامية وخارجها.

٩- إقناع الطالب بأن الإسلام مبني على مبادئ يستحيل التشكيك فيها، مثل الوحدة والألفة ونبذ الخلاف والشقاق ورفع الحرج والظلم وغير ذلك. وإذا كان هناك شيء من ذلك فإنه يعود إلى عدم فهمه وسوء تطبيقه.

المحور الأول عنوانه «دراسة المقاصد في الحياة بصفة عامة وفي التشريع بصفة خاصة». يذكر المؤلف في هذا المحور أنه لا أحد يستطيع أن ينكر أهمية المقاصد بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، فإن عملية التخطيط ومحاولة التحكم في الوقت من برمجة وتنظيم، كلها أعمال ناتجة عن دراسة المقاصد، سواء كانت مقاصد على المستوى الفردي، أو على مستوى المجموعة.

وما من أحد يتحرك إلا وراء أهداف ومقاصد يريد تحقيقها على هذه الأرض. أما بالنسبة إلى المقصد الأول من وجود الإنسان على هذه الأرض، فهو العبادة، وتحقيق عملية الاستخلاف. وهذه العملية مبنية أساسًا على إشباع الغرائز؛ فهي المحرك الأول لجميع المقاصد لدى الإنسان، ويتولد عن ذلك تضارب للمصالح التي هي نتيجة حتمية للصراع.

إن العمل بالمقاصد والأهداف عملية مرتبطة بوجود الإنسان على هذه الأرض، سواء كان ذلك بالنسبة إلى الخالق أو المخلوق. وتقوم سياسة الاستخلاف بالنسبة للإنسان من أساسها على المقاصد والأهداف.

أولا : المقاصد في القرآن الكريم والسُنّة النبوية.

إذا عدنا إلى التشريع الإسلامي وجدنا الكثير من النصوص في القرآن الكريم تحاول أن تجسد المفهوم المقاصدي للتشريع. والمقاصد في التشريع الإسلامي مستنبطة من النصوص استنباطًا، بخلاف المقاصد والأهداف عند بني البشر. فإنهم يخططون لها تخطيطًا؛ فهي من صنعهم. والمقاصد عند الإنسان ذاتية ومصلحية، أما في القرآن فهي مبنية على مبادئ يبتغي وراءها تحقيق عمارة الأرض عن طريق الاستخلاف بالمفهوم الإيجابي.

وإن المتتبع لأحاديث الأحكام يجد فيها الشيء الكثير من هذا النوع؛ فمجرد النظر العادل يظهر لنا اختلاف الأشخاص وأفهامهم وقدرتهم العقلية، كل ذلك مراعاة للمصالح، واجتنابًا للمفاسد المترتبة على الأحكام.

ثانيا : إثبات فقه المقاصد لدى الصحابة والتابعين وتابعيهم. فقد جاء الصحابة بعد رسول الله ﷺ أمناء على شرع الله، خلفاء على قيادة الأمة الإسلامية، فساروا على الطريق الواضح الذي رسمه الرسول ﷺ خاصة، وقد واجهتهم مشاكل الحياة المعقدة، فبذلوا قصارى جهدهم في استنباط الأحكام بعد أن وقفوا على أسرار الشريعة، فعلموا أنها شريعة الخلود، وتيقنوا بتحقيق المقاصد فيها، ورفع الحرج عن الأمة، وحملها على النهج القويم بأيسر الطرق وأحكمها، كما اعتقدوا أنها ليست جمودًا على النصوص حتى توقع الناس في الضيق والحرج الذي أخبر المولى عز وجل أنه مرفوع وموضوع عنهم.

المحور الثاني: مصادر التشريع وخاصية المعقولية في أحكامها وخطورة عدم اعتبار المقاصد فيها. وقد تناول هذا المحور على النحو الآتي: أولا : مصادر التشريع، وثانيًا: خاصية المعقولية في التشريع الإسلامي، ثالثًا: خطورة عدم اعتبار المقاصد في التشريع.

ويشير المؤلف إلى أنه بات من المسلمات العقلية والبديهية أن يلم الفقه إلمامًا واسعًا بمقاصد الشريعة، حتى ينهض بهذه الأمة وبهذه الأمانة التي هي مهمة الأنبياء. ومن المعلوم أن النصوص متناهية، والحوادث والوقائع متجددة، وعدم اعتبار المقاصد هدفا وغاية تعطيل للدين وجناية عليه، ووصمه بالجمود وحكم عليه بالانقراض والعجز.

والتاريخ قد كشف لنا مصير الذين لم يأخذوا بعين الاعتبار مبدأ التعليل، فأهملوا مقاصد الشريعة، ولم يسلكوا في مناهجهم كلمة التشريع وأهدافه المتوخاة.

المحور الثالث عن «الاستثناء كقاعدة تشريعية لتحقيق المقاصد». ويشير المؤلف إلى أن من جملة خصائص الشريعة الإسلامية خاصية الخلود، وكونها ماسحة لخريطة الزمان والمكان؛ ذلك أن التشريع فيها يتميز بخاصيتين اثنتين: متانة أصوله ومرونة فروعه. وتتعلق متانة الأصول فيه بكونه يحتوي على مبادئ ثابتة لا تقبل التنازل، ومرونة الفروع كونه يحتوي على متغيرات تجعله يتطور بتطور الزمان، فيستجيب لجميع متطلبات العصر.

ويجمل المؤلف هاتين الخاصيتين في القاعدة الآتية: إن التشريع مبني على تفصيل ما هو ثابت، وإهمال ما هو متغير. ويقصد بالثوابت ما لا يقبل الاجتهاد، حيث تولى الله عز وجل تفصيله وضبطه.

المحور الرابع: «إناطة أحكام الشرع بالمضامين لا بالأسماء والمصطلحات»، ويرى المؤلف أنه كثيرًا ما يصدر الشارع حكمًا شرعيًا على شيء معين، وعلى مر العصور يتغير مضمون ذلك الشيء، ويبقى اسمه مع ذلك لصيقا به، فيقع الإنسان في مغالطة لا شعورية وغير مقصودة، وبالتالي يصدر نفس الحكم الشرعي بناء على نفس التسمية، وهو في مضمونه ومحتواه قد تغير إلى شيء آخر.

ولا شك أن التشريع إبان صدوره للأحكام من حل أو حرمة أو فساد أو بطلان، كان يحمل بين ثنايا تلك الأحكام مقاصد كبرى، ويرمي إلى تحقيق غايات سامية من أجلها شرعت تلك الأحكام، فكانت العلل والمعاني والآثار المستوحاة من النص هي قوام معقوليته وروحه وملاك أمره.

المحور الخامس: «عرض مشكلة الديون في ظل الظاهرة التضخمية على ضوء المقاصد». يبين المؤلف في هذا المحور أن أخطر موضوع يعتريه التضخم هو القرض الحسن، وله صلة وثيقة بالعقد الربوي، لأنه ينازعه جانبان. محذور انخفاض قيمة النقد من جهة، ومحذور الربا من جهة ثانية، ويعرض مبدأ العدل كمقصد من مقاصد التشريع الإسلامي؛ فإن مبدأ العدالة في التشريع يتناول الجانب التطبيقي والعملي في الحقوق والمعاملات.

وإذا طبقنا هذا المبدأ في الحياة العملية، وجدنا أن نظرية العقد في التشريع مشتقة من

المبدأ العام الذي يقوم عليه الحق، باعتباره مصدرًا من مصادر الالتزام. ونظريــة العقــد لا يمكن أن تؤتي ثمرتها على الوجه المطلوب، إلا إذا كانت وفق مستلزمات الشرع، حتى تقــوم بعملية التوازن بين المتعاملين، تحقيقا لمقاصد الشارع. وأي عقد لا يقوم على هــذه المبــادئ كان أميل للظلم والجور، وأكبر دليل على ذلك تحريم التشريع لكافة العقود القائمة على الجور واستغلال القوي فيها للضعيف. والعقــد الربوي من هذا القبيل.

المحور السادس عن «الوحدة الإسلامية كمقصد من مقاصــد التــشريع فــي الفكــر الإسلامي»، ويرى المؤلف أن الوحدة الإسلامية مقصد من المقاصد الكبــرى فــي التــشريع الإسلامي. ولا شك أن هذا المفهوم مقتبس من توحيد الله عز وجل، وأن هذه الأمة أمة توحيد واتحاد. وعناصر الوحدة لا توجد إلا في الإسلام، فإذا تشاجر المسلمون، فذلك لأنهــم ليــسوا مسلمين. ولذا يعرض المؤلف عناصر الاتفاق والاختلاف في التشريع الإسلامي على ضــوء فلسفة المقاصد التي تسعى إلى النظرة الشمولية على حساب النظرة الجزئية.

فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، آفاق وأبعاد

د . عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان

نشر البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب- السعودية، سلسلة محاضرات العلماء البارزين رقم (٢)، ١٤٢٣هـ.

عدد الصفحات : ٢١٤ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وقسمين. هذه دراسة حول فقه الضرورة، والتصور الشرعي الإسلامي لمسألة الضرورة، وارتباطها بالتشريع، وشروطها وآفاقها الفقهية مع عرض عــددًا من التطبيقات المعاصرة، وبخاصة من خلال الفتاوى والآراء الفقهية التي صدرت عن مجامع الفقه الإسلامي التي بحثت قضايا مستجدة في جوانب المعاملات المالية والاقتصادية الحديثة.

يشير المؤلف إلى أن الاجتهاد الفردي- سمة العصور الماضية- لبى حاجات المجتمع الإسلامي في كفاءة وإبداع، غير أنه قد جدت قضايا على المجتمعات الإسلامية نتيجة التطور العلمي والحضاري أكثر تعقيدًا وتحديًا لم يكن لها سابق عهد بها. هذه الأمور جعلت الاجتهاد الجماعي ضرورة من ضرورات الأمة في العصر الحديث؛ لإيجاد أسباب التقارب الفكــري، والتفاهم العقلاني فيما يجب أن تكون فيه موحدة الوجهة، والاتجاه، والأهداف.

إن الاجتهاد الجماعي الذي تمارسه المجامع الفقهية، والهيئات الشرعية للبحث عن حلول للقضايا والمشاكل المختلفة يؤدي دورًا بارزًا في الاضطلاع بالمهمات الكبيرة، ويكشف النقاب عن الخصائص المميزة للفقه الإسلامي.

وقد تضمنت هذه الدراسة في القسم التطبيقي لـ«فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة» القضايا المعاصرة التي حظيت بالعرض والدراسة في تلك المجامع والهيئات، وهي:

١- الضرورة والاجتهاد الجماعي.

٢- الضرورة والقضايا الدينية المعاصرة.

٣- الضرورة والمصلحة العامة.

٤- الضرورة وعقود المعاملات المالية.

٥- الضرورة والأسواق المالية.

٦- الضرورة والقضايا الطبية.

والباحث في خلال هذا يشرح كل قضية، وبيان الاجتهاد فيه، وحيثياته، والتعليق عليها حسب الحاجة.

وقد تعرض البحث في ثناياه لأفاق «فقه الضرورة» في مجالاته الشرعية المختلفة، العبادات، والمعاملات، والمناكحات، والجنايات، والقضايا، والشهادات، وأبعاده التي تتجلى في ديمومة فعاليته، وتأثيراته المتجددة تجدد الزمان والمكان، واللتان تتآخيان في التنظير والتطبيق الماثل في التطبيقات المعاصرة.

القسم الأول عنوانه «فقه الضرورة»، وقد تضمن الموضوعات التالية:

- التعريف اللغوي والاصطلاحي للضرورة، حيث يتفق معنى الضرورة عند الشرعيين: المفسرين، والأصوليين، والفقهاء مع اللغويين بإضافة قيود وشروط، وينطلقون في تعريفها من استقراء النصوص الشرعية التي يستندون إليها كل حسب مصادره.

- أما عن مصادر فقه الضرورة في الدراسات الفقهية، فيرى المؤلف أن «الضرورة» تنفرد في الفقه الإسلامي بوضع تشريعي متميز، ندر أن يكون له مثيل فيما عداها، مع الوحي، والقيم الشرعية الخالدة مع المرونة التشريعية المتطورة.

أما مصادرها المتعددة إجمالاً: فالقسم الأول من «فقه الضرورة» مصدره ودليله النقل: الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة، و«الضرورة» بهذا الاعتبار تعد دليلا أصوليًا مستقلاً. وموضوعه الأحكام الشرعية الثابتة، المنصوص عليها من الواجبات والفرائض، في المصدرين النقليين: الكتاب والسنة.

والقسم الآخر دليله ومصدره المصالح المرسلة في ضوء المقاصد والأهداف الشرعية. وموضوعه: عموم القضايا، والمسائل، والنوازل من إفراز البيئات المختلفة، والعصور المتعاقبة والظروف الطارئة، وهو من هذه الزاوية، وبهذا المعنى دليل عقلي مصلحي.

- ويعرض المؤلف للضرورة عند المفسرين الأصوليين باعتبارها دليلاً شرعيًا. وموقفهم في تحديد مدلولات آيات الضرورة، وأدلة فقه الضرورة من السنة النبوية.

كما تناول المؤلف علاقة الضرورة بالاستحسان. وعلاقة الضرورة بمصادر التشريع الإسلامي.

ويؤكد المؤلف على أن الضرورة جزء من دليل المصالح المرسلة؛ إذ أن مصالح العباد هي المقصد الأهم والرئيسي من تشريع الأحكام. والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع دفع الفساد عن الخلق، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة.

ويسمى الالتفات إلى هذا النوع من المصالح، والاهتمام به بـ«الاستصلاح»، ومجالها التشريعي القضايا والمسائل الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والإعلامية، والمالية، والتنظيمية، والبيئية، وكل نواحي الحياة التي لم يتطرق إليها الشرع الإسلامي في نصوصه النقلية، ولم يشهد لها أصل من أصول الشريعة بالاعتبار أو الإلغاء، ولكنها ملائمة لأغراضه، متوافقة مع قواعده وأصوله.

وللمصالح المرسلة بأقسامها الثلاثة وظيفة الدليل الأصولي، وقوته في تأسيس الأحكام، وإثباتها ومشروعيتها في كل ما لم يرد فيه نص شرعي حسب القيود والشروط المحددة.

ويعرض المؤلف الألفاظ والأساليب التي تؤدي معنى «الضرورة». ومن هذه الألفاظ على سبيل المثال لا الحصر: الحاجة، والأعذار، والضرر، والمشقة، والقسر، وعموم البلوى، والاضطرار.

وقد وضع بعض الفقهاء مقياسًا واحدًا لعموم الزمان والمكان والأفراد والبيئات للضرورة، وهذا يدل على واقعية التشريع الإسلامي التي لا تتجاهل اختلاف الطبائع والقدرات في الجبلة الإنسانية، لأنه شريعة مدبر الكون، وفاطره؛ فهو علم من أي أحد حقيقة النفس البشرية ودخائلها.

ويرى المؤلف أن الضرورة من الأمور الاجتهادية، فمنها ما هو متصل بأمور الجماعة، ومنها ما هو متعلق بخصوصيات الأفراد. أما ما كان متصلاً بأمور الجماعة والمجتمع فهو مسئولية الحاكم الشرعي صاحب السلطة التنفيذية.

أما ما كان متصلاً بخصوصيات الأفراد فتقديره موكول إلى ديانتهم، يحكمون فيها ضمائرهم؛ بحيث تتفق ممارستهم وأحكام الشريعة، فالله مطلع على السرائر. إذ الحلال بَيِّن والحرام بَيِّن، وبينهما أمور متشابهات، وهي مما يستفتى فيها المرء نفسه، وإن أفتاه المفتون وأفتوه.

القسم الثاني عن «التطبيقات المعاصرة لقضايا الضرورة». ويقدم المؤلف بعض النماذج لهذه القضايا، ومنها:

- أوقات الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية.
- تحديد أوائل الشهور القمرية.
- السعي فوق سقف المسعي.
- رمي جمرة العقبة بعد نصف ليلة النحر.
- وضع اليد على التوراة أو الإنجيل، أو كليهما حين أداء اليمين العام أمام القضاء.
- بيع المسجد إذا انتقل المسلمون عن المنطقة.
- استئجار الكنائس للصلاة فيها.
- دفن المسلمين في صندوق خشبي.
- دفن المسلم في مقابر غير المسلمين.

ومن الواضح أن كثيرًا من القضايا المعاصرة ذات العلاقة بالعبادات على مختلف أنواعها هي من إفراز الحضارة الحديثة، وبسبب التطور الخطير المذهل في وسائلها وآلاتها،

من ذلك وسائل المواصلات السريعة التي تقطع المسافات البعيدة في فترة قياسية جدًا، وهي ذات علاقة كبيرة بأحكام العبادات اليومية، أو الموسمية في حياة المسلم، مثل الصلاة، والصيام، والحج، وتنوع النقد، ورؤوس الأموال، ووجوه الاستثمار ومدى خضوعها لما هو منصوص عليه في مدونات الفقه، وهذا كثير جدًا، خصوصًا وأن المسلمين ارتادوا مجتمعات غربية تختلف عن مجتمعاتهم حضاريًا واجتماعيًا ودينيًا، فهم الغرباء والأقلية فيها.

أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أنموذجًا)

د. رقية طه جابر العلواني

دار الفكر - دمشق، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات : ٣٢٨ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وأربعة وأبواب وخاتمة. تهدف هذه الدراسة الكشف عن أثر العُرف في طريقة تناول المجتهدين لنصوص الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة على وجه التحديد، وتأويلاتهم لتلك النصوص، وذلك من خلال تتبع الظروف الاجتماعية والتاريخية المزامنة لتلك التأويلات والاجتهادات.

وتظهر أهمية ذلك من خلال ظهور عدد من الاجتهادات والتأويلات للنصوص- المتعلقة بقضايا المرأة- في القديم والحديث متأثرة بالظروف الاجتماعية والأعراف السائدة المصاحبة لها. ولا ينكر بحال تأثر المجتهد بعصره وبيئته ومعطياتها. بيد أن ذلك التأثر قد يصل حد منازلة نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة المطلقة، المفارقة للزمان والمكان والأعراف، وهذا أمر يقتضي الوقوف عنده، ودراسة أبعاده.

وتعرض المؤلفة أهمية دراستها وهدفها، بأنها محاولة للمساهمة في تقديم إضافة نوعية في دراسة العُرف، وذلك من خلال البحث، والكشف عن أثر العُرف في كيفية فهم المجتهد، وطريقة تناوله لنصوص الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة، ومن ثم بناء بعض الأحكام الفقهية على أساس تلك الاجتهادات التي غالبًا ما أثرت فيها الأعراف والبيئات المختلفة بشكل واضح.

وتبرز أهمية هذه الدراسة في العصر الحاضر على وجه الخصوص، حيث تضافرت

محاولات الكثير من المؤلفين والكُتّاب؛ لتقديم فهم جديد في تناول النصوص المتعلقة بقضايا المرأة بشكل خاص، في إطار يتضح فيه- غالبًا- تأثرهم بالأعراف والتقاليد، إلى الحد الذي قد يتم من خلاله تمرير الكثير من الأعراف الجائرة المنافية لأساسيات الدين وتعاليمه، ومقاصد الشريعة وغاياتها.

وللوقوف على أثر العُرف والبيئة على اجتهاد العلماء في تفسيراتهم للنصوص المتعلقة بالمرأة خاصة، أهمية واضحة تتجلى في نقطتين أساسيتين:

الأولى: إن عدم إدراك الناظر لأثر الواقع والبيئة على طريقة تناول المجتهدين في الماضي والحاضر للنصوص، يمكن أن يؤدي إلى نوع من الخلط واللبس، وعدم التفرقة أو التمييز بين طبيعة العُرف والبيئة، التي ساهمت بشكل أو بآخر في إفراز مختلف الاجتهادات البشرية التي يجري عليها الخطأ والصواب من جهة، وبين النصوص الدينية المطلقة التي تمثل المرجعية العليا للمسلم في مختلف العصور والأزمان والبيئات من جهة أخرى. فإدراك الناظر لدور العُرف في كيفية فهم المجتهد للنصوص، يمكن أن يحفظ للنصوص إطلاقيتها، ومفارقتها للزمان والمكان والبيئة.

الثانية: تسليط الضوء على بعض الجوانب التي لم يتناولها الباحثون في موضوع العُرف من قبل، والتأكيد على أهمية الوقوف على الظرفية التاريخية والاجتماعية في البيئات التي برزت فيها الاجتهادات المختلفة.

وتتبنى الدراسة نهج التركيز على العودة إلى نصوص القرآن الكريم والسنة في القضايا والنماذج المطروحة، مع عدم إغفال أهمية التوسل إلى ذلك، بالاطلاع على اجتهادات العلماء السابقين، وإيضاح العوامل التاريخية والاجتماعية التي أسهمت في تولد تلك الاجتهادات.

أما الباب الأول، فقد تم تخصيصه للبحث في موقع العُرف في الدراسات الأصولية والاجتماعية، وتقسيمه إلى أربعة فصول:

يبحث الفصل الأول في أركان العُرف وشروطه.

ويركز الفصل الثاني على تقسيمات العُرف وأنواعه المختلفة في أربعة مباحث.

أما الفصل الثالث، فقد تم فيه مناقشة العُرف في الكتابات الأصولية من خلال عرض

أهم الأدلة التي احتج بها المكثرون من الاعتماد على العُرف ومناقشتها، وشرح نماذج لأهم القواعد الفقهية المبتناة على اعتبار العلماء للعُرف. وطرح مسألة تداخل العُرف مع غيره من أدلة: إجماع أهل المدينة، وما جرى عليه العُرف.

أما الفصل الرابع فقد تم فيه طرح مفهوم العُرف في الدراسات الاجتماعية.

والباب الثاني تم تخصيصه للبحث في محاولة جادة لتوصيف الأعراف، والحالة الاجتماعية للمرأة عبر العصور المختلفة، وانقسم هذا الباب إلى ستة فصول حسب تقسيم العصور المختلفة التي سارت الدراسة عليه: الفصل الأول للعصر الجاهلي. الفصل الثاني لعصر الرسالة والتشريع. الفصل الثالث للعصر الراشد. الفصل الرابع عصر الأئمة والمجتهدين والمذاهب الفقهية. الفصل الخامس عصر التقليد والركود الفكري. الفصل السادس عصور التقليد المتأخرة.

الباب الثالث تم فيه عرض لبعض النماذج والأمثلة لأهم القضايا المطروحة والمتعلقة بالمرأة في الوقت الراهن، وذلك في محاولة للكشف عن أثر الأعراف في تشكيل الآراء، والاجتهادات المختلفة الدائرة حول النصوص المتعلقة بتلك القضايا.

وقد تم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: الأول توضيح مفهوم الميراث عند العرب قبل الإسلام. الثاني عن فلسفة الميراث في الشريعة الإسلامية. الثالث للكشف عن أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تأويل النصوص المتعلقة بميراث المرأة.

أما الفصل الثاني فقد تم تخصيصه للبحث في شهادة المرأة. والفصل الثالث عن ولاية المرأة للقضاء كنموذج آخر يتم من خلاله بيان أثر الأعراف، والظروف الاجتماعية في تناول المجتهد، وطرحه لآرائه واجتهاداته.

أما الباب الرابع والأخير، فقد خُصص للبحث في محاولة التوصل إلى وضع وصياغة قانون لتأويل النصوص وفهمها، وكيفية التعامل معها من خلال عرض بعض الضوابط والمعالم المستنبطة.

والضوابط الأساسية التي وقفت الدراسة على أهميتها هي: شهادة المركز الواقعة في ثلاثة مباحث: فهم النصوص وفق قواعد اللغة العربية والاستعانة بعلم قواعد اللسانيات الحديث، دلالة السياق، رد المتشابه من النصوص إلى المحكم. أما الضابط الثاني فيكمن في مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها. ويتم توضيحها في مبحثين: مراعاة ضبط مفهومي

التعبد والتعليل، والاهتمام بتقعيد المقاصد وتحديد الوسائل. والضابط الثالث عن مراعاة موقع العقل من النص.

أما الضابط الأول، الخاص بفهم النصوص وفق قواعد اللغة والاستعانة بقواعد علم اللسانية فترى المؤلفة أن هذا الضابط أهم ضوابط الفهم الصحيح للخطاب القرآني، وهو الرجوع إلى النصوص المحكمة المبينة التي تشكل الأصول والأمهات، ورد المتشابهات التي تختلف فيها الأفهام إلى تلك الأصول، حماية من الوقوع في تأويل فاسد أو منحرف زائغ.

إن ترك الأصول الواضحة والنصوص البينة من أوسع الأبواب لظهور التأويلات الفاسدة المنحرفة، حيث إن المؤول يستحضر المتشابه المحتمل للتأويل، ويستبعد الأصل، فيقع في دائرة التأويلات دون الخروج منها بتأويل صائب.

والضابط الثاني عن مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها، فتشير المؤلفة إلى أن النصوص الشرعية جاءت لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى الحفاظ على مصلحة الخلق. وهذه المقاصد ليست بخارجة أو منفكة عن نطاق النصوص ذاتها. بل إن النصوص جاءت لتحقيقها، فلا ينبغي أن تفهم أو تؤول بتأويل بعيد عن تلك الأهداف والمقاصد.

فكل نص يحمل تحقيق مقصد إلهي ينبغي أن يعين ذلك المقصد، ويجري على أساسه فهم النص. ذاك أن تعيين مقصد معين من خارج محتوى النص، ثم يفهم النص على أساسه يمكن أن يؤدي إلى الحيرة، والزيغ في الفهم والانحراف في التأويل، فالنص الشرعي تجسيد لإرادة الشارع في تحقيق مقصد معين، وهنا على المتلقي أو المؤول استفراغ وسعه وجهده في التدبر في النصوص الشرعية لتحديد قصد الشارع منها.

واعتبار مقاصدية النصوص ومراعاة في فهم النصوص، لا تعني الإطلاق وعدم التقييد، فاستدعاء الضوابط وتقصي العمل والسير بها يمكن أن يسهم في ضبط موقع العقل في دائرة فهم تلك المقاصدية.

كما أن الخصوص في مقاصدية النصوص بدون ضوابط أو شروط، يمكن أن يسوق إلى الوقوع في التعارض بين القطعيات، والظنيات، والضروريات، وغيرها من مراتب المقاصد.

فالتوسع في الاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن يشكل منزلقا خطيرًا، ينتهي إلى التحلل من أحكام الشرع، أو تعطيلها باسم المصالح والمقاصد،

فتحاصر النصوص، وتوقف الأحكام الشرعية باسم تحقيق المقاصد والغايات. وهنا يبرز التأويل المتعسف للنصوص التي تتم من خلاله النظرة الخارجية للنص بناء على القول بتحقيق المقاصد.

الضابط الثالث، وهو عن مراعاة ضبط موقع العقل من النص، لأن موقعه يختلف في فهم النص تبعًا لظروف متداخلة، منها ما يرجع إلى النص ذاته، وتردده بين القطعية والظنية، والعموم والخصوص، ونحو ذلك. والنصوص المتعلقة بمتغيرات دنيوية فأحكامها قابلة للتغير والتبدل. أما النصوص المتعلقة بالثوابت من عقيدة، وأمور سمعية وغيبية، وقضايا تعبدية؛ فهي مما استأثر الله بعلمه ومعرفة علته.

ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية

د. وورقية عبد الرازق

دار لبنان للطباعة والنشر- بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات : ٣٣٩ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وثلاثة أبواب، ويهدف هذا الكتاب إلى استكشاف ضوابط تطبيق أحكام الشريعة على ضوء الكليات المقاصدية المستنبطة من القرآن.

وتتناول المقدمة التعريف بالموضوع وأهميته، إذ إن علماء الإسلام عندما جالت أنظارهم في الخطاب الشرعي قصد استيعاب حوادث الناس، توصلوا إلى أن نصوص الشريعة متناهية، وأن وقائع الأناس غير متناهية، وبذلك حصل لهم إشكال مفاده: كيف يستوعب المتناهي ما لا يتناهى، علمًا بأنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى على المتعبدين.

وفي خضم بحثهم للإجابة عن هذا الإشكال- تأكيدًا لشمولية الشريعة ولكمالها- وجدوا «أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد، ولا يحويها حد»، ذلك أنهم قد حكموا في كل واقعة، ولم يجاوزوا وضع الشرع. فعلم من ذلك أن «أحكام الله تعالى لاتتناهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية صادرة عن قواعد مضبوطة».

وهذه القواعد المضبوطة وإن استخدمها الصحابة والتابعون ومن بعدهم في تحصيل الأحكام وتطبيقها، فإنهم كانوا في غنية عن تدوينها؛ لأنهم كانوا يعرفونها.

إلا أنهم في تدوينهم لها بعد ذلك ركزوا على قواعد الاستنباط، في حين أغفلوا في كتب الأصول «خاصة» التطرق لقواعد التنزيل مع تقريرهم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه.

والشريعة وإن شملت أحكامها الوقائع كلها، فإنها لم تنص على حكم كل جزئية على حدة، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية، فإن عرى تطبيق الحكم عن المقصد فإن هذه القاعدة- المجمع عليها- آيلة إلى الانتقاض، ومصالح المكلفين المراد حفظها شرعًا سائرة إلى الانخرام.

الباب الأول لتحديد معنى الاجتهاد عمومًا، ومعنى الاجتهاد التنزيلي خصوصًا، والحديث عن أهميته وغايته وموضوعه، والسُنَّة التطبيقية كما أسسها صاحب الشريعة.

ويشتمل الباب الأول على ثلاثة فصول: الفصل الأول عنوانه: «الاجتهاد، معناه وأقسامه» وثمرة الاجتهاد: الحكم الشرعي، وعليه سيتجه النظر إلى هذه الثمرة من جهتين: إحداهما جهة الدليل، والثانية جهة الواقعة، مما يستلزم انقسام مسمى الاجتهاد إلى قسمين: أحدهما متعلق بالجهة الأولى ويسمى استنباطًا، والقسم الثاني يسمى تنزيلاً.

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين: الأول في معنى الاجتهاد، الذي هو بذل لأقصى الوسع، فخرج بذلك بحث المقصر، وأن الاجتهاد يكون في الظنيات لا في القطعيات، وغاية ثمرة الأصولي الفقهي: الحكم الشرعي، إذ هو قبلة المجتهدين.

المبحث الثاني: عن الاجتهاد بين الاستنباط والتنزيل، ويسمى الأول الاجتهاد الاستنباطي، ويسمى الثاني الاجتهاد التنزيلي.

الفصل الثاني: عن «الاجتهاد التنزيلي: معناه، وغايته، ودواعي قيامه، وموضوعه، واستمراره». فالاجتهاد التنزيلي هو بذل الجهد للتوصل إلى تنزيل أحكام الشريعة على الوقائع الجزئية. وهذا التنزيل يجب أن يحقق المقصد الشرعي من الحكم، ومستند هذا القيد هو القاعدة المقررة عند علماء المقاصد، ومؤداها أن الأحكام شرعت لتحقيق المقاصد، إذ التشريع مقاصد ووسائلها الأحكام. والوسيلة إذا لم يترتب عليها المقصد لا تشرع.

ومعنى الاجتهاد التنزيلي هو بذل المجتهد الوسع لتنزيل حكم شرعي على واقعة معينة بصورة يفضي فيها هذا التنزيل إلى المقصد الشرعي من الحكم المنزل.

أما عن دواعي قيام الاجتهاد التنزيلي، فهما مقدمتان: المقدمة الأولى هي أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية. والمقدمة الثانية هي أن الشريعة جاءت لمصالح العباد. وبناء على هاتين المقدمتين يستلزم النظر في الأحكام المستنبطة، وكيف ستلحق بالوقائع المستجدة، والمقدمة الثانية توجب النظر في هذا الإلحاق، هل هو موافق للمقصد الشرعي أم هو مخالف له؟ وكلا النظرين اجتهاد يدخل ضمن التنزيل. وغاية هذا الاجتهاد التنزيلي هو تطبيق الحكم الشرعي بما يوافق مقاصد الشريعة، واستمداده يكون من ثلاثة علوم، الأول: علم أصول الفقه أو ما منه استمداده، والثاني: علم مقاصد الشريعة، والثالث: علوم الواقع.

الفصل الثالث عنوانه: «مناصب الاجتهاد التنزيلي من خلال التصرفات النبوية التشريعية». ويرى المؤلف أن المتأمل في تاريخ تطبيق الشريعة وتنزيلها يجد أن الأحكام الشرعية كانت تنزل على وقائع المسلمين عبر ثلاثة مناصب: الإفتاء والقضاء والإمامة، وكلها ترتبط بالنموذج النبوي التطبيقي.

وفي هذا الفصل يتطرق المؤلف للتصرفات النبوية التشريعية مع بيان رجوع مناصب الاجتهاد التنزيلي إليها، وذكر الآثار المقاصدية لذلك. ويعرض المؤلف هذا من خلال مبحثين: المبحث الأول: التصرفات النبوية بين التشريعية وغيرها، المبحث الثاني: مناصب الاجتهاد التنزيلي من خلال التصرفات النبوية التشريعية.

وعنوان الباب الثاني «الكليات المقاصدية من التأصيل إلى التنزيل»، ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول: الفصل الأول عن «مقاصد القرآن بين القصد التكويني والقصد التشريعي». وفي هذا الفصل يُعرِّف المؤلف مقاصد القرآن الكريم، ويبرز وجه رجوعها إلى هذين الضربين، ممثلاً لكل نوع منها بما يثبت تميزه عن النوع الآخر، ويبسط الحديث عن الفروق بين النوعين مع استنتاج مسلك الكشف عن مقاصد القرآن التشريعية.

ويتضمن هذا الفصل أربعة مباحث: المبحث الأول: مقاصد القرآن تعريف وتحديث، المبحث الثاني: مقاصد القرآن التكوينية، المبحث الثالث: مقاصد القرآن التشريعية، والمبحث الرابع: الفروق بين النوعين، ومسلك الكشف عن مقاصد القرآن التشريعية.

وهذان القصدان بينهما فروق عن طريقها استنفدت مسلكًا من مسالك الكشف عن القصد التشريعي، وكان أهل الأصول حصروا مقاصد القرآن في الشق الشرعي، وذلك لأنها مقصودة أصالة للتكليف بها، وتحقيقها في الواقع البشري.

الفصل الثاني عن «المقاصد التأسيسية الجزئية»، ويشير المؤلف إلى أن العلماء اهتموا بالبحث في ثلاث قضايا عقدية: القصد والإرادة، التعليل، التحسين والتقبيح، وشكلوا منها مقدمة عقدية تأسيسية لا يمكن الخوض في علم المقاصد دون التسليم بها. وكان هدفهم من ذلك الرغبة في الكشف عن المقاصد الشرعية، والتوسع فيها لتنزيل الأحكام على الوقائع وفقهها، والضبط والاحتياط والحذر من التفلت.

الفصل الثالث عن «الكليات القرآنية المقاصدية من التأصيل إلى التنزيل»، ويشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث: المبحث الأول: العلوم الخادمة لتطبيق مقاصد القرآن الشرعية، وهي علوم العربية وقواعد الفهم والإفهام، علم الناسخ والمنسوخ، وتدرج القرآن في تنزيل الأحكام، علم أسباب النزول وعموم أحكام القرآن، علم المكي والمدني وترتيب أحكام القرآن، العلم بالسُنَّة والنموذج التطبيقي.

المبحث الثاني: عن أن أحكام القرآن كلية، المبحث الثالث: الكليات القرآنية المقاصدية من حيث التقسيم، والمبحث الرابع: عن الكليات المقاصدية من حيث الضوابط وخصائص التنزيل.

الباب الثالث عنوانه: «ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية»، ويشتمل على ثلاثة فصول: الفصل الأول «ضوابط النظر في الواقعة»، ويرى المؤلف أن الفعل البشري لما كان هو مجال جريان الأحكام التكليفية، والقاعدة المقررة عند أهل الأصول أنه لا تخلو واقعة من وقائع الناس من حكم شرعي لازم لها، فإن أي حادثة تحتاج إلى نظر المجتهد من جهتين، جهة الواقعة نفسها ومعرفتها على ما هي عليه، أي تصورها تصورًا صحيحًا مطابقًا لواقع الأمر، ومن جهة تصنيف الواقعة مقاصديًا أي بعد تصورها، إذ لابد للمجتهد من تحديد المجال المقاصدي الذي وقعت منه الواقعة كليًا كان أو جزئيًا، عامًا أو خاصًا، وهل الواقعة لازمة لمحلها الأول ومقتصرة عليه أو متعدية لمحل آخر، وهل هي واقعة حقيقية أو مفترضة؟

كل هذه الإشكالات لابد للمجتهد- وهو يروم تطبيق الحكم على النازلة- أن يجيب عنها جوابًا محددًا مضبوطًا، وهو في ذلك متبع لطرق ثبتت بالشرع، والتجربة مفيدة في تحقيق المقصود.

الفصل الثاني عن ضوابط النظر في الدليل، ويشتمل على مبحث: إعمال النصوص في ضوء مقاصدها، ومبحث: إعمال الأدلة الجزئية في ضوء الكليات.

أما الفصل الثالث والأخير فهو عن ضوابط النظر في المناط والحكم، وهو يتناول المناط المقاصدي والاجتهاد في تحقيقه، والنظر في أدلة الوقوع، أي الشروط والأسباب والموانع، والنظر في قصد المكلف، والنظر في أحوال المكلفين المختلفة، والنظر في مآلات الأفعال، وتنزيل الأحكام بين المناط الأصلي والمناط التبعي.

منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية

د. مسفر بن علي بن محمد القحطاني

دار الأندلس الخضراء- جدة، دار ابن حزم- بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات : ٧٩٤ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وخمسة فصول. يبين المؤلف في المقدمة أن الحياة بمفاهيمها وأساليبها وحاجاتها قد تمتاز بالتطور والتغير السريع، تبعًا للتقدم التقني، والتطور الاجتماعي الذي أراد الله تعالى أن يكون.

والإنسان، ذلك العنصر الأساسي في تلك الحياة، يبدو مضطرًا للتكيف مع هذا كله، إذ ليس بمقدوره أن يتعاكس مع واقع فرضته سُنَّة الله عز وجل، وأحاط به علمه، وقضى به أمره.

والحاجات البشرية في ظل هذا التطور لا تنقطع، والمشكلات المختلفة لا تنقضي، والله عز وجل- خالق البشر والحياة- قد جعل لهم منهجًا شاملاً في الحياة، يفي بمتطلباتهم ويواكب تغيراتهم، ويعالج مشكلاتهم، فلم يتركهم سدى، بل أنزل عليهم كتبًا، وأرسل لهم رسلا يدلون الناس ويرشدونهم لمعالم ذلك المنهج الرباني.

ثم ختم الله تعالى شرائعه بشريعة الإسلام لتكون أحكامها خالدة أبد الدهر، صالحة لكل زمان ومكان، ولم يفتأ رسول الله ﷺ يوضح تلك الشريعة بالقول والعمل، ويبين للناس بيانًا شافيًا ما أجمل، وما أطلق من أحكام القرآن. واستمر على هذا الطريق صحابته، فيرجعون ما استجد عليهم من فروع لما قد حفظوا من أصول، وذلك لما عرفوه من التأويل وشاهدوه من التنزيل. ومن أتى بعدهم سار على هديهم عند وقوع النوازل، أو حدوث المستجدات؛ فكانت شريعة الله بذلك حية متجددة، لا تقف عند نازلة معينة أو زمن محدد.

ومع مرور الأزمنة حدثت للناس وقائع لم تكن عند أسلافهم، وتطورت الحياة بجميع أشكالها تطورًا سريعًا مذهلا، فكانت النوازل تنزل وقد غلب على معظمها طابع العصر المتميز بالتعقيد، وطفق عامة المسلمين يسألون عن حكم الشريعة فيما ينزل بهم، وراحوا يسألون عما يحل بهم من وقائع ومستجدات. وكان على هذا فقه النوازل.

وينبّه المؤلف إلى أن عدم النظر في النوازل أو التخبط في أحكامها يناقض صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان. وإهمال معالجة أحوال الناس يفسح المجال لأعداء الدين أن يحلوا مشكلات الناس بسن الأنظمة والقوانين الأرضية فتنتحى بسبب ذلك الشريعة تدريجيًا عن التطبيق والعمل بها.

الفصل الأول التمهيدي عنوانه: «ثبات أحكام الشريعة وشمولها، والتعريف بفقه النوازل: نشأته وأهميته وحكم النظر فيه» ويشتمل الباب على أربعة مباحث:

المبحث الأول: بيان ثبات أحكام الشريعة، وفيه مطلبان، المطلب الأول: ثبات أحكام الشريعة، ورسوخ قواعدها، المطلب الثاني: سعة الشريعة وشمولها لكل ما يجد في الحياة. المبحث الثاني: التعريف بالحكم الشرعي وأقسامه. المبحث الثالث: التعريف بفقه النوازل وبيان نشأته. والمبحث الرابع: عن أهمية البحث في أحكام النوازل، وحكم النظر فيما يسوغ من النوازل وما لا يسوغ.

وفي هذا المبحث يسلط المؤلف الضوء على بعض جوانب الأهمية من بحث أحكام النوازل المعاصرة، فمن هذه الجوانب: أولاً: التأكيد على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وثانيًا: مراعاته لحاجات ومصالح العباد، ثالثًا: تفويت الفرصة على الأخذ بالقوانين الوضعية، رابعًا: تجديد الفقه الإسلامي، خامسًا: ربط قوة الأمة أو ضعفها بتقدم الاجتهاد أو تأخره.

الفصل الثاني عنوانه: «الناظر في النوازل» يتناول المؤلف في هذا الفصل القائم بالاجتهاد في المسائل النازلة، وما يتعلق به من مسائل وأحكام، وكذلك الصفات والشروط التي ينبغي أن يراعيها المجتهد عند بحثه في أحكام النوازل.

ومن الشروط التي ذكرها العلماء في المجتهدين: معرفة آيات الأحكام لغة وشرعًا، معرفة أحاديث الأحكام لغة وشرعًا، معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسُنَّة، التمكن من معرفة مسائل الإجماع ومواطن الاختلاف، معرفة وجوه القياس وشرائطه المعتبرة، معرفة العلوم اللغوية التي تعينه على فهم الكتاب والسُنَّة، التمكن من علم أصول الفقه، معرفة مقاصد الشريعة.

وظهرت أهمية الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر، لكونه أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، ولكونه مرحلة لسد الفراغ الحاصل بسبب توقف الإجماع، كما أنه ينظم الاجتهاد ويمنع توقفه، وأكثر استجابة لها.

ويؤكد المؤلف على أن الاجتهاد الجماعي ليس إجماعًا، ولكنه حجة ظنية، اتباعه أولى من غيره، وأن إنشاء المجامع الفقهية التي تضم أغلب المجتهدين في الشريعة هو الثمرة العملية لتحقق الاجتهاد الجماعي، وهو الأقرب إلى الصحة والصواب للنظر في النوازل المعاصرة.

الفصل الثالث عن «ضوابط النظر في النوازل». ويرى المؤلف أن المنهج العام للنظر في النوازل يبدأ من اختيار الأدلة الصحيحة، بدءًا بالإجماع القطعي ثم الكتاب والسُّنَّة، ثم تحليل تلك الأدلة تحليلا علميًا يبين دلائل النص وتفسيراته ومفهوماته، ثم ينظر بعد ذلك في أخبار الآحاد، فإن لم يجد نظر إلى القياس الشرعي، واعتبر القواعد الأصولية عند استنباط الحكم.

ومن المناهج المعاصرة للنظر في النوازل منهج التضييق والتشديد. ومن أبرز ملامحه التعصب للمذهب أو للآراء أو لأفراد العلماء، والتمسك بظواهر النصوص فقط، والغلو في سد الذرائع، والمبالغة في الأخذ بالاحتياط عند كل خلاف.

ومن المناهج المعاصرة أيضًا: منهج المبالغة في التساهل والتيسير. ومن أبرز ملامحه الإفراط في العمل بالمصلحة ولو عارضت النصوص، وتتبع الرخص، والتلفيق بين المذاهب، والتحايل الفقهي على أوامر الشرع.

ويرى المؤلف أن أفضل المناهج هو المنهج الوسطي المعتدل في أحكام النوازل المعاصرة. ومن الضوابط التي ينبغي للناظر أن يراعيها في نظره واجتهاده لتحقيق الاعتدال والتوسط والوصول إلى الحق نوعان من الضوابط:

أ – ضوابط يحتاجها قبل الحكم في النازلة، وهي: التأكد من وقوعها، وأن تكون من المسائل التي يسوغ فيها النظر، وفهم النازلة فهمًا دقيقًا، والتثبت والتحري، واستشارة أهل الاختصاص، والالتجاء إلى الله عز وجل وسؤاله الإعانة والتوفيق.

ب– ضوابط يحتاجها أثناء الحكم على النازلة، وهي: الاجتهاد في البحث عن الحكم الشرعي، مع مراعاة ذكر دليل الحكم، وتبيين البديل المتاح، والتمهيد للحكم المستغرب لتأليف

الناس به، ومراعاة مقاصد الشريعة من خلال تحقيق المصلحة الشرعية عند النظر، واعتبار قاعدة رفع الحرج، والنظر في المآلات، وفقه الواقع المحيط بالنازلة، ومراعاة العوائد والأعراف، والوضوح والبيان في الإفتاء.

والتكييف الفقهي للنوازل المعاصرة مرحلة من النظر لا يستغني عنها المجتهد من أجل فهم النازلة الفهم السليم للوصول إلى حكمها الصحيح. والتعريف المختار للتكييف الفقهي هو «التصور الكامل للواقعة وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه».

ومن الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند القيام بالتكييف الفقهي: أن يكون التكييف الفقهي مبنيًا على نظر معتبر لأصول التشريع، وبذل الوسع في تصور الواقعة التصور الصحيح الكامل، وتحصيل المجتهد الملكة الفقهية في استحضار المسائل وإلحاقها بالأصول.

وأول طريق يبدأ به المجتهد المتأمل- بعد تكييف النازلة وفهمها- البدء بعرض النازلة على النصوص الشرعية، وهو أول طريق للتعرف على حكم النوازل، وذلك بنص الكتاب والسُنَّة وفعل الصحابة.

الفصل الرابع عنوانه: «طرق التعرف على أحكام النوازل». ويشتمل على عدة مباحث، منها: التعرف على حكم النازلة بالرد إلى الأدلة الشرعية، والتعرف على حكم النازلة بالرد إلى القواعد والضوابط الفقهية، ثم التعرف على حكم النازلة بطرق التخريج. أما المبحث الرابع فهو عن التعرف على حكم النازلة بالرد إلى مقاصد الشريعة. والمراد بالمقاصد الشرعية هي «المعاني والحكم التي راعاها الشارع عمومًا وخصوصًا من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارين».

وللمقاصد الشرعية دور كبير في التعرف على أحكام النوازل؛ فمعرفتها شرط في بلوغ المجتهد مرتبة النظر في الأحكام، كما صرح بذلك أكثر من إمام في الأصول. فإن مراعاتها شرط في جميع أنواع الاجتهاد.

والرد إلى المقاصد الشرعية في التعرف على الأحكام رد إلى المصلحة المرسلة القائمة على المحافظة على مقصود الشرع من إيجاد مصالح الخلق ودرء المفاسد عنهم، بشرط أن تكون هذه المصلحة ضرورية أو حاجية، وكلية وقطعية، أو ظنية ظنًا غالبًا.

الفصل الخامس والأخير عن التطبيقات الفقهية لاستخراج أحكام النوازل المعاصرة. ويرى المؤلف أن المتتبع لكثير من النوازل المعاصرة، سواء كانت في العبادات أو المعاملات

أو الأحوال الشخصية أو الطبية يجد أن طريق اجتهاد العلماء فيها لا يخرج عما ذكره من طرق للتعرف على أحكام النوازل، وذلك بأن يكون حكمها راجعًا إلى نص شرعي أو قاعدة أصولية أو فقهية أو عن طريق التخريج الفقهي أو بردها إلى مقاصد الشريعة العامة.

نحو فقه جديد للأقليات

د. جمال الدين عطية

دار السلام- مصر، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات : ١١٧ صفحة

هذا الكتاب يرسم خطوطًا عريضة لاتجاه فقهي معاصر يلتزم بالنصوص الشرعية الثابتة التي تحقق مقاصد الشريعة وكلياتها، وذلك من خلال الفهم الشامل لمشكلة الأقليات بمختلف أبعادها وصورها مع الأخذ بعين الاعتبار الممارسات التاريخية، والحلول المطروحة من قِبَل القوانين المحلية والاتفاقات الدولية.

ولم يقتصر الكتاب على الاهتمام بالأقليات المسلمة خارج البلاد الإسلامية أو الأقليات غير المسلمة داخل البلاد الإسلامية فحسب، بل تعداها إلى مشكلة الأقليات، كمشكلة عالمية، سواء كانت أقليات دينية أو عرقية أو لغوية أو ثقافية.

وقد ناقش الكتاب بالبحث والدراسة أسباب التعصب ضد الأقليات والإطار القانوني لممارسة العقيدة والعبادة والتعليم الديني واللغوي والدعوي، مع ذكر القوانين الخاصة بالأقليات والتي توضح حقهم في الوجود، ومنع التمييز وتحديد الهوية، وتحديد المصير، وذلك من خلال عرض بنود الاتفاقات والمعاهدات الدولية التي أقرتها المنظمات العالمية. كما ذكر أهم الممارسات التاريخية التي تم العمل بها تجاه هذه القضية ومنها: الاستقلال كما حدث بين التشيك وسلوفاكيا، والصور الفيدرالية مثل الاتحاد السويسري، والأوضاع الخاصة مثل لبنان، والاندماج النسبي مثل الهند.

يتكوَّن الكتاب من ثمانية مباحث، يتناول المبحث الأول: مقدمات حول تعريف الأقليات، وتصنيفاتها المختلفة من حيث العنصرية أو القومية، أو الدين، أو اللغة، أو العمال المهاجرين، أو اللاجئين والمشردين. ويعرض المؤلف نماذج من الأقليات في العالم مثل:

المسلمون في أوروبا، والمسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية، والمسلمون في الهند، وغيرها.

والمبحث الثاني عن المشاكل الموضوعية التي تعاني منها الأقليات، وفي هذا المبحث يعرض المؤلف المشاكل التي تتعرض لها الأقليات من خلال عدد من المحاور مثل:

- الأقليات بين الاندماج والتميز، وتمثل المشكلة الأساسية لأي أقلية في الاختيار- بدرجات متفاوتة- بين الاندماج في مجتمع الأكثرية، والتميز بهويتها الخاصة، ويحرص مجتمع الأكثرية من حيث المبدأ على اندماج الأقلية فيه.

- المعايير الدستورية للتمييز، وتعبر الدساتير عادةً عن معايير التمييز بين مواطنيها، خاصة فيما يتعلق بالدين والعنصر أو القومية واللغة. وتتفاوت معايير التمييز كما تتفاوت صور التعبير عنها من حالة لأخرى.

- مشكلات تعاني منها الأقليات في مجالات العقيدة والعبادة والتعليم الديني واللغوي، وكذلك في مجال القضاء، والأمن والعمل والحقوق المدنية، وممارسة الحريات وغيرها من مشكلات.

وهذه المشاكل التي تعاني منها الأقليات تتعلق بأمور تعتبر حقوقا مقررة في المواثيق الدولية، وتنص عليها أو على معظمها على الأقل دساتير وقوانين الدول المختلفة.

المبحث الثالث عن «المشاكل الإجرائية التي تعاني منها الأقليات» إذ أن الحقوق والحريات قد تكفلها القوانين والدساتير، ولكن العبرة ليست بالنصوص الواردة في المواثيق وإنما بالممارسة الفعلية.

ويحدد المؤلف في هذا المبحث الآليات التي تتبع لتطبيق أو منع تطبيق الحقوق المقررة للأقليات، مثل ممارسة الحقوق الرسمية للإنسان عمومًا، والشروط الفعلية التي تحد من حريته، مثل العبارات التقليدية: تهديد أمن المجتمع، تهديد مصالح الدولة، تعكير النظام الاجتماعي، مخالفات عادات وتقاليد المجتمع، غرس عقلية معادية للمجتمع، ومن ثم تمارس على الأقليات ممارسات غير قانونية فيها انتهاكات لحقوقهم.

المبحث الرابع عن المرجعية الدولية. ويعرض المؤلف مجموعة الاتفاقات الدولية والنصوص الدينية، والضغوط الدولية والكتابات الفكرية والممارسات التاريخية، كما يتحدث

عن مسار هذه الإجراءات في المستقبل، حيث يتجه عمل المنظمة الدولية إلى تطوير حماية حقوق الأقليات من خلال معالجة عدة أمور، منها: مشكلة الإلزام القانوني، مضمون الالتزام الدولي، آليات المتابعة ورصد الانتهاكات، وغيرها من أمور بالإضافة إلى مرجعيات أخرى خصص لها المؤلف المبحث الخامس.

وفي المبحث السادس يبيّن المؤلف موقف الشريعة من الموضوع، والتي هي بصورة أو أخرى مرجعية ٦٥ دولة، أي ثلث دول العالم. ويعرض لهذا الموضوع من خلال محورين: الأول «النظرة إلى الآخر»، وتشمل عددًا من المحاور الفكرية، مثل وحدة الأصل الإنساني وكرامة الإنسان، ووحدة الدين، وسُنّة التنوع، وهدف التنوع التعارف والتكامل واستباق الخير، وفكرة المواطنة.

أما المجموعة الثانية فيعرضها المؤلف في المبحث السابع، ومنها أن من مقتضيات الأغلبية- وهذه إحدى قواعد الديمقراطية- أن تقرر الأغلبية نظام حياة المجموع، ولكن مقتضيات الأغلبية لا يجوز أن تخل بحقوق الأقلية في المحافظة على خصوصياتها، وإلا ذابت في الأكثرية وزالت هويتها، وهذا ما نلمسه حاليًا في الغرب من الحرص على إدماج الأقليات. ولكن الإسلام كان حريصًا على المحافظة على خصوصيات الأقلية، وأهل الذمة، وهو ما يعتبر أكبر ضمان لحمايتها. فهناك حرمة الدم والمال، ووجوب القسط، والموضوعية وعدم التحيز، والبر، وحل الطعام والزواج وغيرها.

أما المبحث الثامن، فهو بعنوان الكتاب: «نحو فقه جديد للأقليات»، ويضع بعض الاعتبارات والحلول التي يمكن أن تُطرح مثل: خيار الاستقلال، أو خيار الصورة الفيدرالية، أو خيار الأوضاع الخاصة، أو خيار الاندماج النسبي.

النص القرآني من الجملة إلى العالم

د. وليد منير

المعهد العالمي للفكر الإسلامي- القاهرة، ط٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات: ٢٥٠ صفحة

يطمح هذا الكتاب إلى مقاربة النص القرآني العظيم مقاربة ذات أبعاد متعددة تتنوع

فيها أدوات التحليل، وزوايا النظر المنهجي كي تحقق نوعًا من الاستقصاء والشمول عن طريق التكامل المستمر بين اللغة والعلم والفلسفة، والحوار بينها بوصفها منظورات معرفية، وعبر التفاعل الدائب بين التحليل الأسلوبي والاكتناه العلمي والتأويل الفلسفي بوصفها طرائق للفهم والشرح والتفسير.

يقدم الكتاب رؤية جديدة يعتمد فيها آليات جديدة ينظمها نهج فكري واحد شديد التماسك، ويعالج- تأسيسًا على ذلك- مشكلات ذات أهمية كبرى، مثل العلاقة بين الثابت والمتحول، وذلك من خلال موضوعات مثل «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» و«الوحدة البنائية للنص» و«التناسب ودلالته» و«مفتتحات الخطاب» و«تنويعات التمثل» التي يتيحها النص لذاته عبر الفهم الإنساني.

ويتكوّن الكتاب من مقدمة وثلاثة عشر فصلاً. المقدمة بقلم د. طه جابر علواني، الذي يشير إلى الذين يستطيعون الاستفادة بهذا الكتاب ثلاث طوائف من القراء وطلبة العلم:

الطائفة الأولى: طلبة البلاغة واللغويات والألسنيات، والمعنيون بفقه اللغة وفلسفتها.

الطائفة الثانية: طلبة «أصول الفقه» الذين لهم عناية خاصة بمباحث الألفاظ، والمباحث التي اعتبرت مشتركة بين الكتاب والسُّنَّة النبوية وآثارها في الأحكام الشرعية، وكذلك طلبة «علوم القرآن» في هذه الجوانب.

الطائفة الثالثة: طلبة الفكر والفلسفة.

ويرى د. طه علواني في تقديمه للكتاب أن المؤلف كان على إدراك تام لمعطيات المادية الجدلية، ومنهجها في التعامل مع النصوص تأويلاً وتفسيرًا وتفكيكًا وتركيبًا، ومع ذلك فقد استطاع بإيمانه بالوحي الإلهي، وفهمه لطبيعته أن يستوعب من ذلك ما يتفق مع منهجه، ويتجاوز ما لا يتفق، وأن يوظف سائر تلك المعطيات لخدمة كلام الله تبارك وتعالى وحسن فهمه، فلم يستدرج إلى تحكيم تلك المعارف البشرية في الوحي، وبذلك استطاع تجاوز ما سقط فيه آخرون من تأويلات واستنتاجات. بل استطاع أن يجعل من جهده العلمي عامل اتصال مع التراث الإسلامي في البلاغة والأصول وعلوم القرآن وفقه اللغة بدلاً من أن يحدث مع تلك العلوم كلها قطيعة معرفية كما فعل الكثيرون.

وعالج المؤلف كثيرًا من إشكاليات علوم القرآن الموروثة من خلال منهج حكم القرآن المجيد في تلك المعارف الإنسانية النسبية بدلاً من تحكيمها في القرآن الكريم، فخلص إلى

نتائج تمثل وصلاً لما انقطع من هذا البحث التراثي. فجاءت أراؤه واستنتاجاته سلسلة قادرة على الوصول بيسر لتعالج قضايا كبرى.

كما استطاع المؤلف أن يبيّن «فاعلية التغيير» في النص القرآني، وتوضيح كيفية تكشف النص القرآني الكريم عن معانيه عبر العصور دون انفصال عن طبيعة اللغة التي نزل بها، ودون وقوع في متاهات التأويل ودهاليز الباطنية.

الفصل الأول عنوانه: «النص بوصفه خطابًا». يذكر المؤلف في هذا الفصل أن الخطاب يمثل جملة من المنطوقات التي تنتظم في سلسلة معينة تنتج- على نحو تاريخي- دلالة ما، وتحقق أثرًا متعينًا، ويخلق الخطاب تفاعلاً حواريًا مع المجال الاجتماعي الذي يقعد مهادًا لتلقي موضوعه.

والخطاب القرآني في تقنياته الأسلوبية يتمتع بكل الجماليات التي توصل لها بلاغة المشافهة شعرًا ونثرًا، وهذا يعتمد اعتمادًا كبيرًا على التجنيس الصوتي وقوة الإيقاع، وحركية المجاز بقدر ما يعتمد على سوق المثل وصوغ الحكمة ونسج القصص.

والقرآن إذ ينحاز- على مستوى الموضوع والقيمة- إلى عدد من العادات الراسخة كالكرم والشجاعة والأمانة والغيرة ونجدة الضعيف، يندد في الوقت نفسه بعدد من العادات الأخرى التي لا تقل عن الأولى رسوخًا كالصلف والتفاخر، والاعتداد بسلطة المال والاسترقاق، وإدمان الشراب والمقامرة، والنظر إلى المرأة بوصفها مخلوقًا دونيًا.

الفصل الثاني عنوانه: «النص والاختلاف والدلالة». يشير المؤلف في هذا الفصل إلى أن ظاهرة التعارض في ثنائية «الناسخ والمنسوخ» تجعل للدلالة الواحدة مستويين مختلفين هما: مستوى الواقعة ومستوى القيمة. ولغة الاختلاف تنطوي بطبيعتها على أكثر من دلالة محتملة. وهذه الدلالات المحتملة كلها غير متماثلة وغير متضادة في آن.

الفصل الثالث عنوانه: «التخلص: بنية الاختلاف الفكري». يرى المؤلف أن «التخلص» هو القانون العام الذي ينتظم الصياغة الكلية لهذا النص الفريد. وأن الباحثين في «علوم القرآن» قد لمسوا أخطر جوانب النص حين درسوا «وجوه المناسبة بين الأيات»، وخصصوا لها علمًا هو «علم المناسبة». بيد أنهم لم ينظروا إلى النص القرآني في جملته بوصفه بنية قائمة على «التخلص»، كما أنهم مزجوا «المناسبة» بـ«أسباب النزول»، ومالوا إلى «التشابه» على حساب «الاختلاف».

الفصل الرابع عنوانه: «النص والعالم والإنسان». يرى المؤلف أن النص القرآني يعارض بانوراما الحركة الإنسانية في العالم ويدخل معها في حجاج طويل كي يؤسس لها رؤية جديدة. وتبنى هذه الرؤية على فهم الإنسان فهمًا صحيحًا لدوره في الوجود، وقدرته على أن يكون هو دون خداع لذاته. وفي هذه الكينونة الأصلية فقط يستطيع الإنسان أن يجد الله، وأن يمتلئ به، وأن يجاوز حياته العابرة وغاياته المؤقتة إلى غبطة الديمومة التي تعلو على كل نسبي وعارض.

الفصل الخامس عنوانه: «مفتتحات النص: تجاوب مواقع الدلالة». والفصل السادس عن «النص والمجاز: بلاغة الرؤيا». ويشير المؤلف إلى أن الرؤيا القرآنية هي رؤيا متدرجة ذات مستويات متدانية تصعد من «الصراط المستقيم» إلى «سدرة المنتهى»، وقد وجدت الرؤيا الصوفية أنه عليها أن تبدأ مما انتهى إليه مجاز النص القرآني.

الفصل السابع عنوانه: «صورة اليوتوبيا: معراج الواقع». فالعمل على تأسيس الروح الإلهي داخل مادة الواقع، وتأصيل فاعلية هذا الروح يجعل من اليوتوبيا مكانًا يتخطى صورته المادية إلى مجال طاقة خفي.

والفصل الثامن عن «التناص: الأفكار المحورية وظاهرة التوازي». والتناص هو مظهر التشابه الذي يحتفظ بالاختلاف لتعديل المعنى وزيادته. والتناص في الأفكار والرؤية بين النص القرآني وغيره من النصوص يعكس شيئين:

أولهما: وقوع بعض التأملات الكبرى للإنسان موقع الحقيقة التي يصورها الله سبحانه، ويدل عليها في كلامه.

وثانيهما: توارد القيم الأساس نفسها، وتواترها في النصوص الدينية المنزلة بلغات مختلفة.

وهذا التفاعل المزدوج بين النص القرآني من ناحية والنصين الإنجيلي والتوراتي من ناحية ثانية، ثم بين النص القرآني مرة أخرى وبين النصوص الإنسانية الرفيعة، إنما يكشف عن البنية العميقة الواحدة للفطرة الإنسانية المعبرة عن الحقائق الكبرى والمصورة لها.

الفصل التاسع: «النص في الحياة: مفهوم الاستخلاف ووظيفة الاختلاف». يتفرد النص القرآني بإمكانات فذة على مستوى صنع الحياة، ودفعها إلى الأمام وفقًا لمتكأين مهمين هما: مفهومه للاستخلاف، وتصوره لوظيفة الاختلاف.

والاستخلاف هو رفع الإنسان إلى مستوى الموصوف بكونه «الحكم العدل»، ودفعه

إلى تمثله ومحاكاته في مجموع أفعاله الحكيمة. وحكمة الفعل براءته من الهوى. وإذا كان الهوى- كما يفهم من الآيات- هو نقيض الحق، فإن الحق هو مرادف تأسيس العدالة في الوجود.

عنوان الفصل العاشر: «النص في الحاضر فاعلية التغيير». يشير المؤلف إلى أن النص سوف يظل مرجعية قائمة يختلف أسلوب العمل بها، والتوجه إلى الواقع من خلالها بحسب اللحظة التاريخية والمكان وطبيعة المجتمع وظروفه وسمات تحولاته.

وللنص القرآني من المرونة المقصودة ما يتيح لكل قيمة في منظومة قيمه العملية أن تمثل نقطة بدء أو أولية حركة لتصل في سيرها بين القيم جميعًا. وإذا كان الحاضر هو آنية الحضور، والله هو ديمومة الحضور، فالله هو الكلية الزمنية التي تصل الحاضر بالماضي والمستقبل في آن.

والفصول الثلاثة الأخيرة،عن دينامية النص، والنص والتجربة الذاتية: دلالات مهمة في الخبرة الإنسانية، وعائق الذات ومنعطف التصوف.

الجناية على العقل في ضوء الشريعة الإسلامية

بندر السبيق مسعف المطيري

مركز للدراسات والبحوث، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية- الرياض، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٢٩٧ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وخمسة فصول، ويدور حول موضوع «العقل» باعتباره من أفضل النعم التي وهبها الله للإنسان، وتفضل بها عليه ليميزه به عن سائر المخلوقات ويصله بحقائق الكون الكبرى.

ومن المعلوم أن مقاصد الشريعة الإسلامية خمسة، منها العقل، لذلك نجد أن الشريعة عنيت بحفظ العقل وصيانته بوصفه ضرورة من الضروريات التي لا تستقيم الحياة إلا به، فقد جاء شرع الله ليحقق السلامة للعقل بأن منعه من كل ما يعكر سير مسيرته، ويغير كيانه ويعطله عن أداء رسالته التي من أجلها خُلق الإنسان، فحرَّم عليه تعاطي المسكرات وغيرها، كما منع المسلم من أن يخضع أو يستجيب للأفكار الهدامة والآراء المضللة والمبادئ الفاسدة.

فالعقل له أهميته الكبرى في حياة الإنسان، فهو أداة الرقي وباعث التقدم، بـــه تقـــوم الصناعات، وتُتخذ القرارات، وعن طريقه يميز الإنسان طريق الخير والشر. فالعقل هو مناط التكليف لدى الإنسان، ومحل أوامر الله لعباده، وقد خاطب الله بشرعه أهل العقل.

وترتكز أهمية موضوع هذا البحث على بيان المخاطر التي يتعرض لها عقل الإنسان، وعلى الأخص من جراء الاعتداء على هذا العقل. وهذا الموضوع من الموضوعات المهمـــة المتصلة بالأصحاء والمرضى والمنحرفين سلوكيًا وعقديًا وفكريًا.

الفصل الأول عن «حقيقة العقل ومنزلته في الشريعة الإســلامية». والعقـــل أســـاس التكليف عند الإنسان، واتفق العلماء على أنه مناط تفضيله على سائر المخلوقات الكائنة علـــى ظهر الأرض. وسبب هذا التفضيل حسب رأي القرطبي «إنما كان بالعقل الذي هـــو عمـــدة التكليف، وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله».

ولما كانت الهداية في الكائنات الحية الروحية بالفطرة أو الغريزة أو الإدراك النسبي، فإن الله لم يشأ أن يكلفها بالتكاليف الشرعية (التوحيد- الشريعة- الأخلاق). وأما الإنسان فقـــد امتن الله عليه بنعمة العقل، وجعله محل الخطاب الإلهي، وأساس التكليـــف وســـبيلاً للهدايـــة وباعث النماء والبناء والإعمار، ونور الهدى من المؤثرات السلبية.

وقد اتفق علماء المسلمين على أن العقل أساس التكليف، وأن من لا عقل له لا تكليف عليه، ومن فقدَ نعمة العقل بالكلية، أو فقدَ قدرًا منها فلا تكليف عليه بالمرة، أما من أتلف عقله بنفسه فإنه يؤاخذ على عقله، ردعًا وزجرًا له إن كان الإتلاف بالسكر والسفه والشطط.

وقد حفظ الإسلام العقل، وذلك من طريقين:

١- حفظه من جانب الوجود بما فيه بقاؤه وثباته.

٢- حفظه من جانب العدم بمنع الاختلال الواقع عليه، والمتوقع بما يؤدي إلـــى زوال العقل أو تعطيله.

فإنه يجب حفظ العقل وصونه من كل ما يؤدي إلى ضياع العقل وتفويته من خمـــور ومخدرات وغيرها، لأنها تضر العقل بالإزالة والإفساد، وتؤدي إلى إذهابه، ويجب أن يحفـــظ العقل من ناحية وجوده بما يحفظ النفس من مأكل ومشرب، لأنه جزء منه.

ويحفظ العقل من ناحية عدمه بالعقاب على الشرب، وتناول المخدر، وكل ما يؤثر في الملكات الذهنية. كذلك قام الإسلام بوضعِ مكمل لحفظ العقل، حيث عمل على تحريم القليل من

الخمر، لأنه يدعو إلى شرب الكثير. لذلك وضع الإسلام عقوبات رادعة لمن يعتدي على عقله أو على عقل غيره.

ولما كانت الأفعال التي تذهب بالعقل تختلف عن الأفعال التي تقلل من حيويته، لذا كان منطقيًا أن تختلف المعاملة العقابية لكل فعل من هذه الأفعال. وهذا ما نلاحظ التزام الإسلام به عند وضع العقاب لحد شرب الخمر، واختلافه عن العقاب المخصص لمن يختلق البدع، على أساس أن اختلاق البدع يقلل من حيوية العقل، في حين أن شرب الخمر يذهب بالعقل كلية.

ومن المعلوم أن العقل أحد المقاصد الكلية التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية حيث حافظت عليه، إلا أن هناك حالات استثنائية مستثناة تستدعي تغييب العقل، وذلك للضرورة الشرعية.

كما حرص الإسلام على وضع عقوبات مقدرة لمن يجني على العقل، سواء كانت الجناية بفعل الغير أو من قِبَل النفس؛ فشرعت عقوبة رادعة لمن يعتدي على عقل إنسان فيتلفه أو يذهبه أو يعطل الملكات الذهنية فيه، سواء كان ذلك بالإتلاف الحسي أو الفكري. وهذه العقوبة ثلاثة أنواع: ١- عقوبة الدية الكاملة. ٢- العقوبة الحدية. ٣- العقوبة التعزيرية.

كما حث الإسلام العقل على طلب العلم والمعرفة، وسد المنافذ المؤدية إلى تعطيل العقل عن التفكير، مثل تقليد الآباء دون التفكير في معتقدهم، والتحذير من فساد الأحبار والرهبان، فأسقط سلطتهم الدينية التي كانت مسيطرة على عقول الناس، والتحذير من أصحاب السلطة الدنيوية ذات البطش، فدعا المستضعفين في الأرض إلى الهجرة إلى مكان يكون فيه العقل أفضل، كما حرّم كافة الخرافات والأوهام، ونهى عن الخوض في الغيبيات.

الفصل الثاني: «مظاهر الجناية على العقل في الشريعة الإسلامية» ويتحدث المؤلف عن الإتلاف الحسي للعقل. والجناية على العقل تدخل فيما يسميه الفقهاء بالجناية على ما دون النفس. والجناية على الإنسان يقسمها الفقهاء إلى ثلاثة أقسام:

أ - جناية على النفس مطلقا، وهي القتل بمختلف أنواعه.

ب - جناية على ما دون النفس مطلقا، وهي الضرب والجرح وغيرهما.

ج - جناية على ما هو نفس من وجه دون وجه، وهي الجناية على الجنين.

النوع الثاني: المسكرات والمخدرات والغازات السامة ومظاهر إتلافها للعقل، وهذه أشياء تضر ضررًا حسيًا، فهي محرمة تحريمًا قاطعًا.

النوع الثالث: الأطعمة الملوثة والمنتهية الصلاحية، ونقص التغذية ومظاهر إتلافها للعقل.

ثم يتحدث المؤلف عن الإتلاف الفكري للعقل، وهو يشمل الأفكار الهدامة، وهو لا يقل عن الإتلاف الحسي للعقل، إن لم يكن أخطر. وهذا الإتلاف قد يكون كليًا، أي بالإخراج عن الإسلام، وقد يكون جزئيًا بإحداث بدعة من البدع. وهذا القسم يستوجب العقوبة.

الفصل الثالث عن «مصادر الجناية على العقل»، مثل جناية الإنسان على عقله عن طريق تعاطي المسكرات، أو تناول المخدرات، أو اعتداء الإنسان على عقله بصدم رأسه بشيء صلب أو ضربها بآلة حادة. وقد حرّمت الشريعة هذا الاعتداء وغيره من ألوان الاعتداء الأخرى. ويشمل هذا الاعتداء كذلك الإهمال في تناول التغذية والعلاج، والقيادة تحت مؤثرات عقلية. وإهمال الإنسان للعلاج يعتبر جناية على عقله، وقد حرّمت الشريعة ذلك. ومن هذا القبيل أيضًا التعدي على الغير بالضرب والتخويف والترويع أو التعذيب، وغسيل المخ في السجون والمعتقلات.

الفصل الرابع عن «عقوبة الجناية على العقل في الشريعة الإسلامية». وقد شرع الله سبحانه وتعالى العقوبات للمحافظة على مقاصد الشريعة الخمسة. ولما كانت النفوس البشرية مختلفة في الطباع، فمنها العاصي، ومنها المطيع، وفيها الخير وفيها الشر، لذلك شرع الإسلام العقوبات الرادعة للمجرمين بغرض الزجر عن ارتكاب الجرائم أو اقتراف الجنايات. لذلك لم تكن الغاية من العقوبة هي الانتقام والتعذيب، وإنما شُرعت لتأديب المجرمين وزجر أمثالهم، وللحفاظ على كيان المجتمع وحماية نظامه. ويراعى في العقوبة أن تنبع من مصادر الشريعة، وأن تكون شخصية، وأن لا تفرق بين شخص وآخر.

ويعرض الفصل الخامس المسائل التطبيقية من واقع صكوك المحاكم الشرعية في المملكة العربية السعودية، وأشار المؤلف إلى أن قضاة في السعودية قد أخذوا بما قرره الفقهاء من تعذر القصاص في الجناية على العقل، لذلك كانت العقوبة التعزيرية مقررة للجناية على العقل.

حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية

عدنان فرحان

دار الهادي- بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٥٦١ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة ومدخل وثلاثة عشر فصلا. وهذا الكتاب محاولـة لتسليط الضوء على هذه الحركة العلمية الاجتهادية عند الشيعة الإمامية، وتقسيم مراحلها وبيان سمات كل مرحلة، وأبرز العلماء الأعلام لكل مرحلة منها، مع بيان لأهم مؤلفاتهم الأصولية والفقهية والمشكلات التي واجهتها كحركة فكرية أصيلة وأساسية في حياة الأمة.

يتناول المدخل تحليل مفهوم «الاجتهاد» من حيث اللغة والاصطلاح في القرآن والحديث النبوي وفي كلمات الفقهاء والأصوليين، ومعنى الاجتهاد في كلمات علماء الطائفة.

ويعرض المؤلف ملاحظات حول تحديد المصطلح العلمي للاجتهاد، والذي يعني الملكة والفعلية واستفراغ الوسع.

ويرى المؤلف أن هذه التعريفات للاجتهاد، مع كثرة القيود فيها، واختلاف التعبيرات، ليست من التعريفات الحقيقية، بل من التعريفات اللفظية، ويفضل عليها التعريف بأن الاجتهاد هو «ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية، شرعية أو عقلية».

عنوان الفصل الأول: «مصطلح الاجتهاد في عصر تكوين المذاهب وما بعدها». ويعرض المؤلف مفهوم الاجتهاد بالمعنى الخاص والمعنى العام، وموقف مدرسة أهل البيت منه، وجواز عملية الاستنباط، ثم التطور التاريخي لكلمة الاجتهاد، وينتهي بأن للاجتهاد ضرورة.

ويلخص المؤلف ضرورة الاجتهاد بأنه هو الأداة التي أقرها الله سبحانه وتعالى في مجال الفقه، ليتسنى للفقيه أن يوائم بين حركة الزمن ومتطلبات العصر. ولا يمكن للفقه أن يواكب تطورات الحياة، أو يستجيب للتحديات والإشكاليات التي تفرضها عليه حركة الحياة من خلال النصوص فقط بحسب فهمها قديمًا.

ويرى أن إلغاء عملية الاجتهاد في ضوء المباني الفقهية تجاه واقع الحياة المليء بالأحداث والمستجدات، له وقع الكارثة بالنسبة للشريعة، وذلك لأن الاجتهاد هو أس الحركة

التي يُراد من خلالها تواصل الفقه مع مسيرة الزمن ومتطلبات العصر، وإرجاع ما استجد من فروع وأحداث إلى الأصول الأساسية، وليتم أيضًا تطبيق القوانين الكلية على الواقع الجديد.

وبإعمال الاجتهاد في الأصول والقوانين الكلية للأحكام ترجع الواقعة إلى الأصول إذا كانت من الفروع. ويطبق عليها القانون الكلي إذا كانت من مصاريفه، وهذا هو السر في قدرة النظام الإسلامي على التواصل مع الأحداث، ورمز بقائه حتى قيام الساعة.

الفصل الثاني عن «ملامح حركة الاجتهاد من عصر النبي إلى عصر الغيبة»، ويعرض المؤلف مناهج البحث في تحديد مراحل الفقه والاجتهاد، ومناهج البحث عند المدرسة الإمامية الاثنى عشرية، ومناهج البحث عند المدرسة السنية، وتاريخ الفقه الإسلامي الإمامي، ويبدي بعض ملاحظات حول تحديد مراحل الاجتهاد.

الفصل الثالث عن «اجتهاد الرسول» ويقسم هذا الفصل إلى جزأين: الأول القائلون بجواز اجتهاد الرسول وأدلتهم، وأنواع من اجتهاده ﷺ مثل الاجتهاد البياني، والاجتهاد القياسي ومسألة التفويض، والإصابة والخطأ في اجتهاد الرسول على رأي القائلين به، وعمله ﷺ بالاجتهاد في الحروب وأمور الدنيا. والجزء الثاني عن القائلين بعدم جواز اجتهاد النبي، وأدلتهم، ومن أصحاب هذا الاتجاه الشريف المرتضى.

الفصل الرابع عن «اجتهاد الصحابة»، فيُعرِّف المؤلف من هو الصحابي في مدرسة أهل البيت، وعدالة الصحابة، وسُنَّة الصحابة، ومراحل اجتهاد الصحابة في عصر رسول الله، وبعد رحيله ﷺ ، ويقدم صورًا من اجتهاد الصحابة، وأسباب اختلافهم في الفتاوى والاجتهادات.

أما عنوان الفصل الخامس، وهو: «بحوث أساسية في الاجتهاد»، فيعرض الاجتهاد ومراتب المجتهدين في المدارس السنية، وحقيقة الاجتهاد عن الشيعة الإمامية. ويرى المؤلف أن الشيعة ترى في أئمتهم مصادر تشريع يرجع إليهم لاستقاء الأحكام من منابعها الأصلية، فأقوال أهل البيت مصدر من مصادر التشريع لديهم، وهم مجتهدون في حجيتها كسائر المصادر والأصول.

ويتناول الفصل السادس بدايات حركة الاجتهاد، ويشير المؤلف عن دور النبي ﷺ في وضع الأسس الشرعية، كما يشير إلى ملامح حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية في عهد الأئمة، مثل الاعتماد على النص، وتطبيق القواعد الكلية على مواردها. ومن أهم سمات

وملامح حركة الاجتهاد في الأئمة عدم وجود الفراغ التشريعي، وطلب الأئمة من أصحابهم الجلوس للفتيا.

ويرد المؤلف على بعض الدعاوى، مثل دعوى نفي وجود الاجتهاد في عصر الأئمة، ودعوى عدم وجود الحاجة إلى الاجتهاد، ثم يشير إلى فقهاء هذه المرحلة وأهم آثارهم الفقهية.

الفصل السابع عن «مراحل تطور الاجتهاد بعد عصر الأئمة»، ويقسم المؤلف هذه المراحل إلى: الدور الأول: دور التدوين، الدور الثاني: دور التطور والانطلاق للفقه الاجتهادي، الدور الثالث: دور التطور أو دور الرشد والنمو لحركة الاجتهاد، والدور الرابع: مرحلة الاتجاه العقلي في الاستنباط، ويخصص لكل دور من هذه الأدوار فصلاً خاصًا به.

وفي الفصل السابع وما يليه من فصول يتحدث المؤلف عن مراحل تطور الاجتهاد بعد عصر الأئمة، حيث يقوم بدراسة هذه الأدوار، وأهم سماتها وملامحها مع بعض الفقهاء ممن عاصروا هذه المرحلة أو تلك، وأهم آثارهم الفقهية أو الأصولية.

وقد قسم هذه الأدوار إلى ستة أدوار رئيسية، وركز على أهم السمات والملامح لكل مرحلة.

أما الفصل الحادي عشر فهو يتناول بالبحث ظهور الحركة الإخبارية. وهذا الفصل من الفصول الطويلة في هذا الكتاب مقارنًا بالفصول الأخرى، وذلك لأهمية دراسة هذه الظاهرة وبدايات حركتها والبواعث النفسية والسياسية والفلسفية والفكرية لها، والمراحل التي مرت بها، وأهم روادها ومنهجهم العلمي، ثم ملامح الافتراق بين الأصوليين والإخباريين.

وخلاصة ما انتهى إليه المؤلف في هذا الفصل هي: أن ظهور هذه الحركة في الكيان الشيعي وما رافقها من ملابسات وأحداث، إن كانت قد شغلت الفكر الاجتهادي، وعرضت حركة الاجتهاد عند الشيعة إلى خطر جسيم، طيلة ما يقارب قرنين من الزمن حصلت فيهما أعنف المواجهات الفكرية في تاريخ حركة الاجتهاد عند الشيعة، إلا أن الحركة الإخبارية لم تكن شرًا مطلقا، بل كان لها بعض المحاسن.

وفي نهاية المطاف يعرض المؤلف قضيتين أساسيتين تلامسان صميم بحوث الاجتهاد المعاصر:

أولاً : الاجتهاد بين الانفتاح والانسداد في الفقه السني: ويشير المؤلف إلى أن حركة الاجتهاد عند مدرسة الفقه السني قد تعرضت لبعض الظروف السياسية التي أدت إلى إعلان

غلق باب الاجتهاد وتحريمه، وحصر المذاهب الاجتهادية في المذاهب الأربعة المعروفة، واعتبار ما عداها مخالفا للإسلام. ومن هنا أصبح التقليد أمرًا واجبًا، ودعوى الاجتهاد أمرًا منكرًا. ولهذا تعرض جلال الدين السيوطي إلى حملة شعواء من قِبَل معاصريه؛ فقد هاجموه حين أعلن أنه في مقام الاجتهاد وليس التقليد.

ورغم الحملة الضارية التي تعرض لها السيوطي، فقد كان لها صداها وأثرها في تجديد الاجتهاد وتأثر بدعوته رجال من فقهاء المذاهب كلها. ومن أبرز هؤلاء الشيخ محمد عبده، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمد مأمون السناوي وغيرهم الكثير. ولعل من أبرز من ناقش قضية انسداد باب الاجتهاد الشيخ محمد مصطفى المراغي.

ثانيًا ، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية وآفاقه المستقبلية: يشير المؤلف إلى أنه منذ أكثر من نصف القرن أطلق الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية في قم دعوته إلى التخصص في أبواب الفقه من قِبَل الفقهاء، وواصل دعوته الشيخ الشهيد مرتضى مطهري. في نفس الفترة انطلقت من حوزة النجف دعوة جادة لتجديد المناهج الدراسية وتطوير الدراسات الفقهية، وواصلت هذه الحركة دعوتها على يد الشهيد محمد باقر الصدر، ونشرت أبحاث حول موضوع ضرورة التطوير والتجديد والمعاصرة.

السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية

د. جميلة عبد القادر شعبان الرفاعة

دار الفرقان للنشر والتوزيع- الأردن، ط١، ٢٠٠٤م

عدد الصفحات : ٣٤٤ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية من كلية الشريعة- الجامعة الأردنية.

يدور هذا الكتاب حول السياسة الشرعية باعتبارها مبدأ هامًا يمس حياة الأمة الإسلامية بشكل مباشر؛ فهي سلاح ذو حدين، فقد تُستخدم من قِبَل الحاكم والوزير والمسئول، وتكون ذات آثار إيجابية على المجتمع، واستخدامها هنا محمود إذ فيه رفعة الأمة. وقد تُستغل السياسة الشرعية في ظلم الناس والبشرية، فتؤكل أموال الناس ويُضربون ويُسجنون باسم السياسة الشرعية.

وهذا الكتاب يضع الضوابط والشروط الشرعية التي يجب أن تحدد استخدامها؛ فهي تدبير للأمر بما يصلحه، سواء تدخلت السياسة فيما فيه نص من ناحية التطبيق أم تدخلت فيما لا نص فيه.

ومجال السياسة مجال واسع؛ فهي تتدخل في جميع شئون الحياة، فلها دور في الأمور العسكرية والجهادية والسياسية والثقافية والاجتماعية.. وغير ذلك من المجالات. وقد وضّح ابن القيم ذلك في حديثه عن السياسة الشرعية، إذ كان من الأوائل الذين كتبوا في موضوع السياسة الشرعية، وخصصوا لها كتابًا خاصًا بها بعد أستاذه ابن تيمية.

ويتكوَّن الكتاب من فصل تمهيدي ومقدمة وبابين. الفصل التمهيدي دراسة نظرية عن حياة ابن قيم الجوزية: مولده ووفاته، وأقوال العلماء فيه، ومحنة ابن القيم وشيوخه والعلوم التي برع فيها، وتأثر ابن القيم بشيخه ابن تيمية، وتلاميذه ومؤلفاته ومنهجه، وغيرها من جوانب تتعلق بحياة ابن القيم والحياة السياسية والاجتماعية في عصره.

في المقدمة تُبيِّن المؤلفة أن السياسة الشرعية هي من باب الاجتهاد، لذا تحتاج إلى أناس مخلصين لله ولأمتهم، حتى لا يُستغل هذا الباب لتحقيق مآرب غير شرعية تتعارض مع مصالح الأمة.

ومن المعلوم أن الوقائع والحوادث لا تنحصر؛ لذا وجب فتح باب الاجتهاد. وعلى المجتهد عند اجتهاده النظر في ظروف الواقعة وملابساتها، لئلا يصدر حكمًا شرعيًا يتنافى مع مقاصد الشريعة الغراء. وبناءً عليه فالسياسة الشرعية تتدخل في تطبيق النصوص التي هي من باب الفقه العام غير الثابت، فيتغير الحكم بالنظر إلى مقصد الشارع.

كذلك تتدخل السياسة الشرعية فيما لا نص فيه، لأن ما لا نص فيه يدخل تحت باب الاجتهاد، والسياسة الشرعية من الاجتهاد. والسياسة الشرعية هي عدل الله ورسوله، وهي تدبير للأمر بما يصلحه، فهدفها العدل والمصلحة.

وتحدد المؤلفة أهمية هذا البحث في ثلاث نقاط هي:

١- أن السياسة الشرعية تفتح بابًا فسيحًا للتشريع؛ لأن الأدلة الشرعية محصورة ومحددة، واستعمال السلطة مضبوط بضوابط وشروط.

٢- أن العمل بالسياسة الشرعية يدل على عدم جمود الشريعة الإسلامية، وأن باب الاجتهاد

مفتوح، والظرف والزمان والمكان لها دور في التشريع وتغيُّر الأحكام الشرعية، وهذا التغير يظل دائرًا مع الشريعة ومقاصدها وأصولها الثابتة.

٣- أن السياسة الشرعية يحتاجها من له قدرة على التغيير، كالحكام والقضاة والوزراء والنواب؛ لذا يجب أن يكونوا على علم بها وبضوابطها.

أما عن سبب اختيار هذا الموضوع، فتذكر المؤلفة أن ذلك يرجع إلى سببين:

الأول: جهل كثير من الناس بمفهوم السياسة الشرعية ودورها.

الثاني: توضيح فكر ودور الإمام ابن القيم بالنسبة للسياسة الشرعية.

الباب الأول، عنوانه: «تعريف السياسة الشرعية وبيان قواعدها وأدلتها ومناهجها وشروطها». ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: «تعريف السياسة الشرعية». في المبحث الأول تعرض المؤلفة لتعريف السياسة الشرعية لغة واصطلاحًا عند ابن قيم الجوزية، «وأنها هي عدل الله ورسوله ظهر بالأمارات والعلامات».

وابن القيم يقصد بالسياسة معنى خاصًا وهو «حكم بالفراسة والقرائن ودلائل الحال والأمارات محققًا بها العدل والمصلحة غير مخالف به الشرع، مدبرًا به شئون الأمة المختلفة».

ويلاحظ أن هذا التعريف للسياسة الشرعية وإن كان خاصًا بالطرق الحكمية أو وسائل إثبات الدعاوى في كتابه الطرق الحكمية، إلا أنه من خلال مؤلفاته الأخرى بيَّن أن هنالك مفهومًا للسياسة الشرعية بوجه عام، أي أن السياسة عنده سياسة شرعية خاصة بالطرق الحكمية، وسياسة شرعية بوجه عام. والأولى جزء من الثانية.

المبحث الثاني: مقارنة مفهوم السياسة عند ابن القيم وغيره من الفقهاء؛ فتقدم المؤلفة السياسة الشرعية عند المتقدمين، أمثال الحنفية الذين قصروا السياسة على العقوبات والجنايات، لأن ظروف الأمة كانت تقتضي العناية بالأمن، كما أن بعضهم توسع فيها وعرَّف السياسة تعريفًا عامًا، كما كان الحال عند ابن عابدين الذي رأى أن الهدف من السياسة الشرعية تحقيق المصلحة في الدارين.

وعند المالكية نجدهم يأخذون بالسياسة الشرعية، ويقولون بطرق ومناهج السياسة

الشرعية، كقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان، وسد الذرائع، وغير ذلك من القواعد. والسياسة تدخل عندهم في مجالات كثيرة، كالمجال السياسي والاقتصادي والعسكري والثقافي والاجتماعي، وغير ذلك من المجالات.

وتعريف السياسة عند الشافعية له مكانة هامة، حيث إن الشافعي أول من عرّف السياسة الشرعية، فقد عرّفها بعمومها فلم يخصصها بفرع من الفروع. والغاية من السياسة عنده تحقيق المصلحة، لأن المصلحة هي غاية الأحكام.

ويذهب الحنابلة إلى أن الغاية من الحكم بالسياسة الشرعية تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. ولم يقصروا السياسة على فرع بل عرفوها بالمعنى العام.

وتخرج المؤلفة من هذه المواقف بأن للسياسة عند الفقهاء المتقدمين نوعين من التعريفات، فهي سياسة عامة، وسياسة خاصة. والسياسة الخاصة قصرها بعضهم على العقوبات والجنايات، كما قصر ابن القيم السياسة على طرق القضاء، وأن المسئول عن تطبيقها هو من له صفة الإلزام.

ورأى الفقهاء المتقدمون أن السياسة تدخل فيما لا نص فيه أو في المنصوص عليه، وذلك في مجال التطبيق.

ثم تعرض المؤلفة مفهوم السياسة الشرعية عند المعاصرين مقارنًا بمفهومها عند ابن قيم الجوزية، وترى أنها في نظر الأولين تُبنى على المصلحة؛ ولذا فالأحكام معللة بالمصالح. وذهب بعضهم إلى أن السياسة لكي يُعمل بها لابد أن تتفق مع الشرع. والسياسة الدستورية نوع من السياسة الشرعية. والسياسة استخدام القوة لتدبير شئون الأمة.

أما السياسة الشرعية عند ابن قيم الجوزية فهي تدبير حاكم أو من ينوب عنه شئون الأمة في مختلف مجالات الحياة بما يحقق المصلحة ويتفق مع الشرع، وهذا بالمعنى العام، أما المعنى الخاص فقد خصها بالطرق التي يتوصل من خلالها إلى الأحكام.

الفصل الثاني عنوانه: «قواعد السياسة الشرعية وأدلة وجوبها»، ويشتمل هذا الفصل على مبحثين. المبحث الأول: قواعد السياسة الشرعية، وهي محددة في: الحاكمية، الشورى، الطاعة، العدل، والمساواة.

والمبحث الثاني عن أدلة السياسة الشرعية، وهي تنقسم إلى: دليل القرآن، والسُنَّة، وأقوال وأفعال الصحابة.

الفصل الثالث عنوانه: «مناهج السياسة الشرعية». ويشتمل هذا الفصل على مبحثين، الأول: طرق ومناهج السياسة الشرعية التي هي القياس، ومبدأ النظر في مآلات الأفعال الذي يشتمل على قواعد الاستحسان، الذرائع، الاستصحاب، الاستصلاح، مراعاة الخلاف، قاعدة الخلاف، قاعدة العُرف، والقواعد الفقهية.

أما المبحث الثاني فهو عن شروط السياسة الشرعية عند ابن القيم، وهو حددها في:

الشرط الأول: أن يكون الحكم السياسي متفقا مع روح الشريعة معتمدًا على قواعدها ومبادئها الأساسية وأصولها العامة، ولا ينافي مقصدًا من مقاصدها الكلية.

الشرط الثاني: أن لا يناقض الحكم السياسي الشرعي مناقضة حقيقية دليلاً من أدلة الشرع التفصيلية التي تثبت شريعة عامة، لا حادثة ما تتغير بتغير الظروف.

الشرط الثالث: الاعتدال في الأخذ بالسياسة الشرعية، أي عدم الإفراط والتفريط. وتفسير ذلك أن كليهما يهدمان المصلحة والعدل، ويشيعان الظلم والفساد.

الشرط الرابع: أن ينظر مستنبط الحكم السياسي إلى ظروف الوقائع، ويجري موازنة بين المصلحة المقصودة من تشريع الحكم والمآل أثناء تطبيقه في الظروف الاستثنائية، وذلك لئلا يؤول الحكم بالسياسة إلى حدوث مفسدة راجحة. والنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا.

الشرط الخامس: وجوب اعتماد مستنبط الحكم الشرعي على القرائن والأمارات التي تعتبر من دلائل إثبات أحكام سياسة التشريع.

الشرط السادس: أن يكون مستنبط الحكم الشرعي ذا قدرة على تنفيذ الحكم السياسي، كالولي والقاضي والوزير والنائب والمدير.

الشرط السابع: أن يستنبط الحكم السياسي من النص التشريعي الجزئي على ضوء مقصد الشارع من تشريع حكمه.

الشرط الثامن: أن يكون مستنبط الحكم السياسي من أهل الخبرة والاختصاص العلمي الدقيق في المجال المراد استنباط الحكم الشرعي منه.

ويقدم الباب الثاني دراسة تطبيقية من خلال فصلين: الفصل الأول: عن السياسة الشرعية في كتب ابن القيم، مثل سياسة الإثبات في الطرق الحكمية، وسياسة المعاهدات في زاد المعاد.

والفصل الثاني: يعرض مسائل تطبيقية في السياسة الشرعية، من خلال أربعة مسائل، يتناول كل مسألة مبحث معين. المبحث الأول عن طلاق الثلاث بلفظ الواحد، المبحث الثاني عن الحسبة، المبحث الثالث عن التعزير بالعقوبة المالية، المبحث الرابع عن حبس المتهم.

الشريعة تواكب الحياة

حسن الخشن

سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي- بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٢٣٨ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول. يطرح المؤلف في المقدمة تساؤلا: كيف يمكن للثابت أن يحكم المتغير؟ وكيف يمكن للشريعة الإسلامية بنصوصها الثابتة وأحكامها الجامدة وقيمها المطلقة أن تحكم الحياة بحاجاتها المتغيرة وحوادثها المستمرة المتجددة؟

ويرى المؤلف أن هذه الإشكاليات يطرحها الكثير من العلمانيين، لكي ينبهوا إلى أن تغير الحياة وتطورها أمر بديهي، والمتغير يحتاج إلى قوانين متغيرة، فلا يمكن أن تحكمه شريعة جاءت لتعالج مشكلات الصحراء قبل ١٤٠٠ عام، فهي لا تصلح أبدًا لمعالجة مشكلات القرن الحادي والعشرين.

وقد ساهمت هذه الإشكالية في إيجاد موجات من «الارتداد» عن الإسلام، بعضها ردات عن الإسلام عقيدة وشريعة كما هو حال الملحدين، وبعضها ردات عن شريعة الإسلام فقط، كما هو حال العلمانيين، وهناك صنف ثالث من الإسلاميين تحت وطأة هذا الواقع أخذوا منحى ثالثا، فلم يتنكروا للعقيدة ولا للشريعة، ولكنهم عملوا على التوفيق بين تعاليم الإسلام وتشريعاته من جهة وبين معطيات الحضارة الغربية من جهة أخرى، ولم تكن تجربتهم موفقة، لأنها انطلقت من عقدة التجديد والتوفيق، مما أوقعهم في قراءات خاطئة وتأويلات فاسدة للنصوص الدينية.

والأبحاث الواردة في هذا الكتاب تشكل محاولة جادة لتقديم إجابة شافية على الإشكالية المذكورة. وهي في الأساس مجموعة مقالات نشرت على حلقات في بعض الصحف الأسبوعية (بلبنان).

الفصل الأول عنوانه: «خصائص الشريعة الإسلامية». في الإجابة على الإشكال السابق حول مدى صلاحية الشريعة الإسلامية لمواكبة الحياة، يقول المؤلف إن هذه الشريعة تتصف وتمتاز بخصائص معينة وتنطلق من مرتكزات محددة تعطيها قابلية الاستمرار ومسايرة ظروف الحياة المتبدلة، كما أن النص الإسلامي يحمل مرونة ذاتية تجعله ملائمًا لكل العصور. وهذه الخصائص هي:

١- عقلانية الشريعة: أول خصوصية امتاز بها الإسلام أنه أعطى للعقل دورًا مركزيًا فيه:

أ - ففي مجال العقائد يعتبر العقل قطب الرحى؛ لأن الاعتقاد بالله وصفاته يدور في فلك العقل ويرتكز عليه. وهذه النقطة ميزت الإسلام عن المسيحية.

ب - في مجال التشريع جعل العقل أحد مصادر التشريع الإسلامي، كما أنه أحد أصول هذا التشريع، وهو دليل على بعض الأصول الأخرى؛ فدليل البراءة أو الاحتياط الذي يلجأ إليه الفقيه عند فقد النص هو العقل.

ج - وفي مجال العلوم الطبيعية نجد أن الإسلام أطلق عنان العقل ليحلق في آفاق السماء والأرض، ويتأمل ويكتشف الأسرار الإلهية المودعة فيهما.

وعليه فليس مبالغة ما يُقال من أن الإسلام دين العقل. والحقيقة أن كل الأديان تقدس العقل، وليس الأمر منحصرًا في الإسلام، ولكن بما أن بعض الأديان قد طالتها يد التحريف، أو لم يستطع أصحابها تفسير بعض معتقداتهم تفسيرًا ينسجم مع العقل، لذا فقد جمدوا العقل وأقصوه.

٢- فطرية الشريعة: وهي الخصوصية الثانية التي يمتاز بها الإسلام؛ فهو دين الفطرة؛ لأن معتقداته تستجيب لنداء الفطرة وتشريعاته تتناغم معها، فهي لا تتنكر للحاجات الإنسانية لاستطاعتها مواكبة الحياة وتطورها، لأن الأمور الفطرية لا تخضع لعوامل الزمان والمكان.

٣- إنسانية الإسلام: فإن شريعته وُجدت لخدمة الإنسان وتنظيم شئونه، والدين دعوة لحياة الإنسان وسعي في خدمته في الدنيا والآخرة. ولهذا نجد أن العبادات التي تعكس علاقة الإنسان بربه لا تأخذ سوى مساحة الربع أو الثلث من التشريعات الإسلامية، والباقي يتعلق بأحوال الإنسان الشخصية ومعاملاته وعلاقاته.

٤- واقعية الإسلام: وعلى سبيل المثال نجد أنه يعترف بحاجات الإنسان الجسدية، ويعتبر أن الانفتاح على الآخر والتعايش السلمي معه والإحسان إليه هو الأساس.

٥- الإسلام والعلم: فلم يقف الإسلام في وجه العلم، بل اعتبره ثمرة من ثمار العقل ونتيجة لتحريكه في مجال اكتشاف الكون وتوظيفها لخدمة الإنسان.

٦- الإسلام والعدل: والعدل يلخص أهداف الرسل والأنبياء، ويظهر هدفية الحياة والدنيا ويحقق الخير للإنسان؛ لأنه يعطي كل ذي حق حقه، ويضع الأمور في مواضعها. والله سبحانه هو العدل الحكيم، أمر بالعدل، وأرسل رسله لتحقيق العدل بين الناس، وهي عدالة لا تحابي دينًا ولا لونًا ولا عرقًا. بل تشمل الإنسان بما هو إنسان.

والعدل ميزان للأحكام الشرعية؛ فهو مقياس توزن به النصوص، ومقصد من مقاصد الشريعة. فكل نص ديني يطرح مفهومًا أو حكمًا لا ينسجم مع قاعدة العدل لابد من رسم علاقة استفهام حوله، وكذا كل عملية اجتهادية تكون نتيجتها فتوى أو رأيًا لا يتوافق مع قاعدة العدل فإنها لا تُقبل.

ويضرب المؤلف مثالين من الفتاوى التي لا تنسجم مع القاعدة المذكورة:

- الإمساك ضرارًا: إذا ساءت العلاقة الطبيعية بين الرجل وزوجته، ورفض الزوج القيام بواجباته أو الطلاق، فيرى الشهيد المطهري أن هذا النوع من التفكير يتعارض مع المبادئ الإسلامية المعروفة.

- هبوط أو انخفاض قيمة الأوراق النقدية: لو كان مهر المرأة قبل أربعين سنة ألف ليرة مثلاً وكان بإمكانها أن تشتري آنذاك بها منزلاً سكنيًا، فهل يكتفي زوجها لو أراد دفع المهر إليها أن يدفع الألف رغم انخفاض قيمتها إلى حد أصبحت لا تكفي لشراء وجبة طعام لشخص واحد، أو يجب عليه دفع ما يعادل قوتها الشرائية في ذلك الزمان.

٧- من الخصائص التي ميزت الإسلام: منابعه وتجلياته، في كل أحكامه وتعاليمه خصوصية السهولة. ومظاهر السهولة تدل بشكل واضح على أن هذه الشريعة قد اكتسبت السهولة في كلياتها وجزئياتها ابتداء من كتاب الطهارة وانتهاءً بالديات.

ففي العبادات، على مستوى باب الطهارة، كان تسهيلاً على المكلف ورفعًا للمشقة عنه أن قالت الشريعة لمن شك في أن ثوبه نجس: احكم بطهارة ثوبك إلى أن تقطع بنجاسته. وفي باب الصلاة نجد عدة قواعد ترخيصية. وقاعدة: لا شك لكثير الشك. وفي باب الصوم نجد

حكمًا ترخيصيًا عامًا مفاده سقوط الصوم عن المريض والمسافر. وفي المعاملات نجد القواعد التيسيرية التسهيلية تحكم كل المعاملات. وكذلك في قانون العقوبات رفع العقوبة عن المجرم من قِبَل ولي الدم في حقوق الناس، ومن قِبَل المحاكم في حقوق الله.

٨- مرونة التشريع الإسلامي وقدرته على استيعاب المستجدات لتواكب تطورات الحياة؛ فحقل العبادات يحكمه التعبد ولا مسرح فيه لحرية العقل، وطبيعة العبادات تتسم بالثبات والاستمرارية. أما الحقل الثاني المرتبط بالمعاملات والعلاقات الاجتماعية، فهو الحقل الذي تفرض تطورات الحياة أن لا يتصف بالجمود والركود، لأنه يعالج المشاكل الحياتية للإنسان، وحياة الإنسان بطبيعتها متطورة ومتغيرة باستمرار.

والشريعة تمتاز بقدرتها على استيعاب المستجدات لما تمتاز به من قواعد كلية مرنة وقدرة فائقة على مواكبة التطورات في مختلف الحقول، سواء في الحقل القانوني وما أفرزه من معاملات وعقود مستحدثة، أو في الحقل الاقتصادي، أو الحقل الاجتماعي وما أفرزه من عادات وتقاليد جديدة. وكذلك تشخيص الحرج والسعة في مفهوم الحرج والضرر، ووضع قانون ثابت للحاجة الثابتة وقانون متغير للحاجة المتغيرة، والاهتمام بالمعاني وإهمال المظاهر.

والعقود تابعة للقصود، وهذا على مستوى المعاملات، حيث ركز الإسلام كثيرًا على أهمية النية والقصد، فلا قيمة للألفاظ إن لم تقترن بالقصد الجدي إلى مدلولها؛ فكل عقد يصدر عن الإنسان بدون قصد فلا أثر له.

والفصل الثاني عنوانه: «خصائص النص الديني وتنوعاته». ويتحدث في هذا الفصل عن مناطق الفراغ التشريعي وصلاحيات الحكم بملئها، وأن الفراغ ليس نقصًا، والعلاقة بين النص والواقع، وأن النص لا يخالف الواقع، ومعرفة الواقع وفهم النص.

الفصل الثالث عن «الاجتهاد المعاصر، آفاق ومعوقات». ويتناول المؤلف فكرة أن الاجتهاد هو القوة المحركة للإسلام، ودور الزمان والمكان في العملية الاجتهادية. والواجب على المشرع الإسلامي مراعاة الزمان والمكان، ويجب أن يتغير موضوع الحكم الشرعي تبعًا لتغير الزمان والمكان.

ثم يتناول المؤلف موضوع الفقه المقاصدي، ومحفزاته وثماره التي منها:

- إيجاد إطار تشريعي عام، إيجاد ناظم وهاد لحركة الأحكام التدبيرية، إخراج الفقه عن

الشكلية والطقوسية، تعزيز موقع الإسلام في النفوس، كما تحدث عن فقه الأولويات.

أما عن معوقات انطلاق الفقه المقاصدي، فيحددها المؤلف في الذهنية التفكيكية، الذهنية التعبدية، وعقدة القياس.

المصلحة عند الحنابلة

د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري

دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع- الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٧١ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وفصلين. يشير المؤلف في المقدمة إلى أنه رأى الحاجة مُلحة لبحث المصلحة عند الحنابلة لتضارب النقل عنهم في ذلك، وعدم ضبط مذهبهم فيها، لأن المصلحة مما تضاربت أقوال الناس فيها، وهو باب دخل علينا منه في هذا العصر خفافيش عطلت النصوص، وحاولت هدم الشريعة كلها نظرًا لما يزعمونه من المصالح، ولأنهم وجدوا كلمة متشابهةعند الطوفي فطاروا بها فرحًا، وتركوا أقوال الأئمة من العلماء، لأن مقالة الطوفي- وهو من الحنابلة- توافق أهواءهم، فخالفوا النصوص الكثيرة الناهية عن اتباع الهوى.

ويُعرِّف المؤلف معنى المصلحة من الناحية اللغوية والاصطلاحية، فهناك من حاول تعريفها مطلقا مثل ابن قدامة حيث قال: «المصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة»، وهناك من قال: «المصلحة هي الوصف الذي يكون في ترتيب الحكم عليه بجلب منفعة للناس أو درء مفسدة عنهم».

ومنهم من قال: «المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم ومالهم ودفع ما يفوت هذه الأصول أو يخل بها». وهناك من أراد المصالح المرسلة، وهناك من أراد تعريف المصلحة بالاستصلاح.

الفصل الأول عنوانه: «تتبع آراء الحنابلة في المصلحة»، وهو يحتوي على ثلاثة مباحث: المبحث الأول عن آراء متقدمي الحنابلة، مثل أقوال الإمام أحمد بن حنبل، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي محمد ابن قدامة المقدسي، والمجد ابن تيمية وأبي الخطاب.

المبحث الثاني عن آراء متوسطي الحنابلة، أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية الذي رأى أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل إن الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ ، وتركنا على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها بعده إلا هالك.

ويشير الباحث إلى أن ابن تيمية قد تردد في العمل بالمصلحة المرسلة حتى إنه ليكاد أن يمنعها لأسباب:

١- أن الله عز وجل قد أكمل الدين، والدين من كماله استقصى جميع المصالح.

٢- ما رآه من تصرفات الصوفية الذين اعتمدوا على الإلهامات والأذواق معتبرين ذلك مصلحة لابد منها، فشوهوا الإسلام وطمسوا محياه.

٣- ما رآه من الجرأة على العمل بالمصالح دون تثبت مما أدى إلى فتح باب الفوضى والاضطراب في الدين.

٤- ما رآه من الشبه في بعض الوجوه بقول المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، وقد يؤدي إلى أن يشرع العبد من الدين ما لم يأذن به الله.

٥- أن القول بالمصالح المرسلة أدى إلى فتح الباب على مصراعيه بدون تقيد بنظام الشرع فجلب كثيرًا من البدع في العقائد والأعمال، كما اتخذها كثير من الملوك والحكام سلمًا وطريقا سهلا يسلكونه في ظلم الناس وإنزال الأذى بهم في أموالهم وأنفسهم.

ثم يذكر المؤلف موقف ابن قيم الجوزية، ونجم الدين الطوفي، وابن النجار الفتوحي، وصفي الدين عبد الموفق بن عبد الحق، وابن اللحام.

المبحث الثالث عن آراء متأخري الحنابلة في المصلحة، أمثال: عبد القادر بن بدران، والدكتور عبد الله التركي، والدكتور عبد الرحمن الدرويش، والدكتور عبد العزيز الربيعة، والدكتور صالح المنصور.

الفصل الثاني عنوانه: «حكم المصلحة عند الحنابلة»، ويحتوي على ثلاثة مباحث: المبحث الأول عن حكم المصلحة المعتبرة التي منها المصالح التي تتعلق بأحكام منصوص عليها كحل البيع، وكذلك حفظ العقل فإنه مصلحة اعتبرها الشارع، وحفظ النفس فإنه مصلحة اعتبرها الشارع ورتب عليها وجوب القصاص في القتل بالمحدد، وجعل لانضباط ذلك

أوصافا، وهو أن يكون القتل عمدًا وعدوانا، فيقاس على القتل بالمحدد في وجوب القصاص، وذلك حفظًا لمصلحة حفظ النفس.

ويؤكد المؤلف على أن المصلحة هي التي اعتبرها الشارع متفقًا على اعتبارها، ولا جدال فيها.

المبحث الثاني عن «المصلحة الملغاة»، ويشير المؤلف إلى أن جميع العلماء على أن ما يتوهم أنه مصلحة إذا كان يخالف الأدلة الشرعية فإن المصلحة لاغية لا عبرة بها.

وخرق الطوفي هذا الإجماع، فقام بتقديم المصلحة على النصوص من باب التخصيص والبيان، وساق أدلة على مذهبه منها:

الدليل الأول: حديث «لا ضرر ولا ضرار»؛ فالضرر والمفاسد منتفية شرعًا.

ويرد المؤلف على هذا الدليل بأن الحديث فيه ضعف وحسن، وهذا الحديث خبر آحاد.

الدليل الثاني: أن الشرع اهتم بالمصلحة جملة وتفصيلاً وبنى عليها الأحكام، فإن أحكام الله معللة بمصلحة العباد.

ويرد المؤلف بأن هذا الدليل مبني على تضمن أحكام الشرع للمصالح، والمسألة في حكم النصوص التي تعارض المصالح، فالدليل يخالف الدعوى ويبطلها.

الدليل الثالث: قال: من المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة في خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، فهي أولى، كيف وهي من مصلحة معاشهم.

ويجيب المؤلف على هذا الدليل بأن:

أ - هذا الاستدلال اعتراض على الله في فعله، والله عز وجل لا يُسأل عما يفعل.

ب - أن مقتضى هذا الدليل تضمن الأحكام الشرعية للمصالح، فإن كانت الأحكام الشرعية متضمنة للمصالح فكيف يوجد التعارض بينهما.

الدليل الرابع: أن رعاية الشارع للمصلحة محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتُّفق عليه أولى من التمسك بما اختُلف فيه.

ويرد المؤلف على هذا الدليل بعدة أدلة:

أ - أن هذا الاستدلال مبني على الإجماع على المصلحة، وهو يتضمن في نفسه تضعيف دليل الإجماع، وهذا تناقض.

ب - لا تلازم بين القول برعاية المصالح، وبين تقديم رعاية المصالح على الإجماع.

ج - أن الخلاف في المصالح قديم ومعروف.

د - أن المخالف في الإجماع شاذ كالشيعة وبعض الخوارج والنظام، وهم محجوجون بالأدلة الشرعية الكثيرة الدالة على اعتباره.

هـ - أن المتفق عليه هو رعاية الشارع للمصالح، وفرق بين رعاية الشارع للمصلحة وبين اتباع المصالح المخالفة للنصوص.

و - أن الدليل مبني على أن الشارع رعى المصالح، ومعناه أنه استقصاها فلم يبق شيء منها لم يرعه، فكيف يتصور التعارض بين النصوص وما تضمنته من المصالح.

الدليل الخامس: أن النصوص سبب للخلاف في الأحكام، والمصلحة سبب للاتفاق. ويرد المؤلف بأن النصوص يصدق بعضها بعضًا فلا تتعارض، وأن المصالح مختلفة باختلاف الآراء والأهواء والأزمنة والأمكنة، بخلاف النصوص فهي لا تختلف باختلاف ذلك.

والمبحث الثالث عن «المصلحة المرسلة»، ويحصر المؤلف أقوال جمهور متقدمي الحنابلة على عدم جعل المصلحة المرسلة أصلاً شرعيًا تُبنى عليه الأحكام. وبعض المتقدمين وأكثر المتأخرين على جواز بناء الأحكام الشرعية على المصالح المرسلة.

ويقدم الباحث أدلة المانعين، ثم أدلة اعتبار المصلحة عند من قال بها وأدلة الترجيح.

ويرى المؤلف أنه بالنظر في أدلة الفريقين وجد أنه لا حاجة إلى تقرير الاستصلاح دليلاً مستقلاً، بل يكفي عنه عدة قواعد أخرى صحيحة، منها:

أ - ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ب - الوسائل لها أحكام المقاصد.

ج - الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة.

د - تصرف الإمام منوط بالمصلحة.

هـ- صحة العمل بالقرائن في الأحكام والأقضية.

اتخاذ القرار بالمصلحة (جزءان)

عبد العزيز بن سطام بن عبد العزيز آل سعود

سلسلة مشروع وزارة التعليم العالي لنشر ألف رسالة علمية رقم (٥٨)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ٨٦٦ صفحة

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية. ويقع الكتاب في مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة. في المقدمة يتناول المؤلف مجال البحث، والمجال الخاص به هو «المكلف باتخاذ القرار»، أما المجال العام لهذا البحث فهو «المنظمات الرسمية التي أصبحت في هذا العصر من أهم الأنساق الاجتماعية عامة، التي تمكن الناس من تحقيق ما لا يستطيعون تحقيقه أفرادًا»، وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم في الدنيا ولا في الأخرة إلا بالاجتماع والتعاون.

والمصلحة قد تعقدت طرقها وكثرت وسائلها، وتطورت أجهزتها مما لم يشهد له مثيل في العصور السابقة، فصعب على الكثيرين من متخذي القرارات الربط بين المصلحة الإدارية والمصلحة الشرعية، مما جعل استخراج منهجية أو آلية لبناء القرار على المصالح المعتبرة شرعًا من الأمور المتجددة.

وأهمية هذا الموضوع تكمن في تلبية الحاجة إلى معرفة طريقة اتخاذ القرار بالمصلحة شرعًا. ويلزم أن تسبق المعرفة الأداء والتطبيق، ولأن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه.

والبحث في هذا الموضوع من شأنه أن:

أولاً : يساعد البحث على توضيح الضوابط والاعتبارات والمقاصد التي يتخذ القرار بموجبها، بحيث يسهل على المكلف تفعيلها في عملية اتخاذه.

ثانيًا : قراءة البحث تدعو إلى التفكير في هذه المسائل، بحيث يؤدي إلى تكوين سياسات ذهنية له تستند إلى الشريعة، الأمر الذي يرفع من مقدار دقة اتخاذ القرار بالمصلحة،

فتزيد بذلك كفاءة المكلف في بناء تصرفاته على المصلحة المعتبرة.

ثالثًا : يساعد البحث على إعادة تشكيل المصلحة التي يُبنى عليها القرار، بحيث تكتشف حلول وخيارات جديدة لم تكن مدركة في التصور الأول لمسألة المصلحة.

رابعًا : يساعد البحث على رفع التضارب والتضاد بين الخيارات وعلى التوصل إلى طرق جديدة تؤدي إلى ذلك.

وعن حدود البحث، يذكر الباحث عدة أسباب:

١- البحث في آلية اتخاذ القرار، وليس في القرار بعد اتخاذه.

٢- البحث فيما يجب أن يكون عليه منهج اتخاذ القرار، وليس فيما هو واقع بالفعل.

٣- البحث في اتخاذ القرار المعتبر شرعًا بصفة عامة، وليس في نوع معين منه.

٤- البحث في المصلحة المعتبرة شرعًا بصفة عامة، وليس قاصرًا على المصلحة المرسلة.

ويهدف البحث إلى التعرف على ضوابط واعتبارات وطرق تقدير المصلحة المعتبرة شرعًا، ومن ثم كيفية استخدامها كأداة لاتخاذ القرار، وتقريبها قدر الإمكان للإداري غير المتخصص في العلوم الشرعية ليتسع العمل بها وينتشر بما لا يخالف قواعد الدين الحنيف.

يتناول الباب الأول المصلحة، ويشتمل على ستة فصول. الفصل الأول وعنوانه: طبيعة المصلحة. والفصل الثاني: أنواع المصلحة. والفصل الثالث بعنوان: ضوابط المصلحة الوظيفية والأنواع. أما الفصل الرابع فعنوانه: التفاضل المصلحي. والفصل الخامس: أنواع التفاضل المصلحي. أما الفصل السادس فعنوانه: اعتبار التفاضل المصلحي.

أما الباب الثاني فيتناول: القرار المعتبر شرعًا، ويشتمل على خمسة فصول: الفصل الأول: يدرس مفردات القرار والاتخاذ. والفصل الثاني: مفردات إبراء الذمة.

والفصل الثالث: يتناول دراسة الأحكام في القرار. والفصل الرابع: فروق وأحوال القرار والتخيير. والفصل الخامس: تأصيل القرار ومقاصده.

ولاتخاذ القرار المعتبر شرعًا مقصد كلي مقسم إلى مقاصد جزئية، وبينهما تداخل؛ فالمقاصد الجزئية لاتخاذ القرار هي إفراط المصلحة الكلية له، فالمقصد الكلي هو المقصد الشرعي لاتخاذ القرار، وهو مستمد من شريعة الله عز وجل السمحة، ومرتبط بمقصدها العام، وهو جلب المصالح وتكميلها، وبناء عليه تكون المقدمة الأولى للمقصد الكلي هي: أن

الشريعة وُضعت لجلب المصالح.

والمقدمة الثانية للمقصد الكلي لاتخاذ القرار هي: أن مصالح الشرع وضعها الله لانتفاع الخلق بها تفضلا وتكرمًا.

والمقدمة الثالثة هي: أن الدنيا محل تحصيل المصالح، وأن الاستخلاف لعمارتها أداتها، فبقدر ما يصلح السلف للخلف وبقدر ما يبني الخلف على أفضل ما عند السلف، تعمر الأرض.

وقدم الله مصالح الخلق في الآخرة على مصالح الخلق في الدنيا، وجعل مصالح الآخرة ضابطًا لمصالح الدنيا. فلا يطلب ما يكون في الآخرة غير مصلحة، فثبت بذلك المقدمة الرابعة وهي: أن مصالح الآخرة أصل مصالح الدنيا وضابط لها.

المقدمة الخامسة هي: أن الأصل في طلب المصالح هو طلب أكملها، وما كان دون ذلك فهو بالتبع. فقد طلب الله سبحانه وتعالى تكميل المصالح في جميع الأعمال، فأفضل الأعمال أكملها. ويتضح من هذه المقدمات الخمس أن المقصد الكلي من اتخاذ القرار المعتبر شرعًا، هو طلب النهاية الحدية للمصلحة المعتبرة شرعًا.

أما الباب الثالث، فيتناول: عملية اتخاذ القرار، وذلك في فصول خمسة. عنوان الفصل الأول: الاجتهاد في اتخاذ القرار. والفصل الثاني: نظرية اللازم في اتخاذ القرار. ويتناول الفصل الثالث: نظرية الباعث على اتخاذ القرار. ويدرس الفصل الرابع: المدخل الكمي ومراحل اتخاذ القرار. وعنوان الفصل الخامس: المبادئ التطبيقية.

وفي الخاتمة يرسم الباحث أهم النتائج التي انتهى إليها، وأن هذا البحث مركب من ثلاثة أمور: المصلحة المعتبرة شرعًا، والقرار، واتخاذه.

فأما القسم الأول وهو المصلحة فمن أهم ما جاء في البحث عنها:

أولاً : التفريق بين المصلحة والمنفعة، وأن ضابط التفريق هو أن من شروط المصلحة ألا تفوت مصلحة أفضل منها.

ثانيًا : أن الخيار الذي يكون اتخاذه مصلحة هو الخيار الأعلى نفعًا.

ثالثًا : أن معيار الأعلى نفعًا لتقدير خيار المصلحة ثابت من حيث هو مطلوب دائمًا وشامل.

رابعًا : بيان أن وظيفة ضوابط المصلحة هي إجراء المصالح على عدل واعتدال.

خامسًا: أن وظيفة اعتبارات المصلحة هي تمييز الأعلى من الأدنى ليجري القـرار بموجبه.

سادسًا : بيان أن المصلحة هي مقصود القرار، وأن المقاصد تمثل الإطار الخـارجي للقرار.

أما القسم الثاني وهو القرار، فمن أهم ما جاء فيه هو تعريفـه، وتقـسيمه، وتقـسيم القرارات إلى وضعية وتكليفية، وبيان إعمال النية بكفاءة وفاعلية.

أما القسم الثالث وهو اتخاذ القرار، فمن أهم ما جاء عنه: تعريفه، وبيان العلاقة بـين الضوابط والقرآن، وبيان أن الحال يمثل مسألة القرآن، وأن الموقف يمثل محل القرار، وبيان أن اللازم هو صور العمل المطلوب شرعًا، وبيان أن اللازم شرعًا قد يختلـف مـن الحكـم الأصلي حسب الموقف، فقد يزيد في الطلب أو ينقص، وقد يتغير اتجاه الطلب الشرعي حسب ما تغيره الاعتبارات والضوابط والمقاصد، وبيان أن الاجتهاد في اتخاذ القـرار بالمـصلحة مركب من ثلاث عمليات إجرائية، وهي تنقيح مناط القرار وتخريج مناطه وتحقيقه.

البُعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة

د. إدريس حمادي

دار إفريقيا الشرق- الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ٢٦١ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وبابين. يشير المؤلف في المقدمة إلى أن هذا الكتاب يـدور حول الاجتهاد في قضية الأسرة.

الباب الأول عنوانه «الاجتهاد في أفق قضايا المقاصد الشرعية» ويحتوي على فصول سبعة. هي عبارة عن مقالات تمت المشاركة بها في ندوات؛ بقصد المساهمة في التحـولات الاجتماعية، وإصلاح مدونة الأسرة.

الفصل الأول عنوانه «المجتمع في ضوء الشريعة الإسلامية: المقاصد والوسـائل». وينطلق المؤلف في هذا الفصل من مسلمة هي لا مجتمع يحيا حياة كريمة بدون أهداف تـشده

إليها، ولا أهداف تنزل من عالم التجريد إلى العالم المحسوس بدون وسائل. والمجتمع إن ضاعت منه أهدافه ضل وتعثر في سلوكه، وكذلك إن ضاعت منه وسائله تصبح أهدافه عبارة عن أحلام يقظة لا أكثر ولا أقل.

ومن هذا المنطلق تكون هذه المحاولة التي تسعى للبحث في مقاصد المجتمع الإسلامي، ووسائل المفضية إليه. ويبدأ المؤلف الحديث عن المقاصد مشيرًا إلى أن الشريعة الإسلامية لما كانت عبارة عن أحكام تكليفية وأخرى وضعية، وكانت هذه الأحكام لا تنفك عن مقاصدها التي من أجلها شرعت؛ لأنه من غير المعقول أن يكلف المخاطب بأعمال لا تستهدف منها أية غاية، كان من المعقول جدًا أن يبحث الفقهاء في تحديد المقصد الشرعي في كل حكم، وفي المقصد الشرعي من أحكام كل باب من أبواب الفقه. ثم في تناسب أقسام هذه المقاصد بعضها مع البعض الآخر؛ فيكون بذلك التكامل والانسجام بين الأقسام الثلاثة.

انطلاقًا من ذلك رأى الفقهاء أن المقصد الأسمى من الخطاب الشرعي يتحدد في سعادة البشرية دنيا وأخرى. ورآه آخرون في وحدة البشرية، أو على الأصح وحدة الأمة الإسلامية، ورأى آخرون أنه يتجلى في العدل بين الناس. كما رأى آخرون أن المقاصد لا تخرج عن تحقيق المصالح البشرية مستدلين على ذلك بأن الفقهاء كلهم قرروا: أن الأحكام الشرعية هي وعاء المصالح الحقيقية، وأنه لا حكم جاء به الإسلام إلا وفيه مصلحة لبني الإنسان، وقد ضبطت هذه المصالح في المحافظة على الأصول الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وزاد بعضهم أصلاً سادسًا، وهو المحافظة على العرض.

وإذا كانت مكونات المجتمع لا تخرج عن أفراد، ومجموعة أفراد وحكومة، فإن المجتمع بجميع مكوناته هذه لا يكتسب المشروعية إلا عن طريق المقاصد التي يسعى لتحقيقها؛ إذ المقاصد هي التي تجعل تطلعات الأفراد تتوق إلى العيش المشترك، والحركة نحو المقاصد لا تكون إلا من طريقين: طريق يتمثل في الفعل الإرادي للإنسان الذي تحدد معالمه الأحكام الشرعية، والمقاصد، وذوو الألباب في المجتمع. وطريق جماعي يتمثل في جهة في التخطيط للمستقبل؛ بتحديد المقاصد والوسائل بناء على أن المقاصد ليست على درجة واحدة في الأهمية والوضوح.

الفصل الثاني عنوانه «الاجتهاد بين الفقهاء وأهل الرأي والتدبير». والمنطلق في هذا الفصل من حقيقتين تبدوان مسلمتين: إحداهما تقول: إن الله تعالى جعل الوقائع قسمين: منها ما

يكون حكمها منصوصًا عليه، ومنها ما لا يكون كذلك. والثانية تقول: إن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه.

ويشير المؤلف إلى أن الاجتهاد الشرعي ليس قاصرًا على الفقهاء، بل يساهم فيه جميع المؤهلين علمًا، سواء كان العلم شرعيًا أو غير شرعي، انطلاقا من أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في الواقع الذي يستهدفه الدليل. ولا يُشترط فيمن يتولى عملية الاجتهاد واتخاذ القرار إلا شرط واحد، وهو أن يكون ناطقًا بعلم فيما يجتهد فيه.

أما الفصل الثالث فعنوانه «المرجعية القضائية قبل صدور مدونة الأحوال الشخصية أو الاجتهاد في غياب المقاصد الشرعية». وتدور هذه الدراسة حول محورين أساسيين: محور خاص بعلاقة المرأة بالرجل في بُعدها الفقهي، ومحور خاص بعلاقتها به في بُعدها المعرفي. يتفرع المحور الأول إلى قضيتين: قضية خاصة بعلاقة المرأة بأوليائها أثناء عقد الزواج، وقضية خاصة بعلاقتها بالزوج في بيت الحياة الزوجية. كذلك يتفرع المحور الثاني إلى قضيتين: قضية خاصة بالعُرف ومكانته في الشريعة الإسلامية، وقضية خاصة بتغير الأحكام بتغير الأعراف.

وقد انطلق الفقهاء في استنباط الأحكام من موجهين اثنين: موجه قوامة الرجل على المرأة وطاعتها له. وموجه الأعراف الجارية عند الأقوام. انطلاقا من أن الشريعة الإسلامية لما جاءت أقرت كثير من الأعراف، وهذبت كثيرًا ونهت عن كثير، كما أتت بأحكام جديدة استوعبت بها تنظيم الحقوق، والالتزامات بين الناس في حياتهم الاجتماعية.

ونظرًا لمكانة العُرف في الشريعة الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بأحكام الأسرة، نجد الأعراف قد لعبت الدور الأكبر في تقنين العلاقات بين الرجل والمرأة، لا على مستوى النوازل التي لم يرد فيها نص خاص، بل حتى على مستوى تفسير النصوص، وبيان تخصيصها وتقنيدها. وهذا شيء معروف عند الأصوليين والفقهاء نظرًا وتطبيقًا، وبلا شك أن من ضمن النصوص التي عملت فيها الأعراف نصوص القوامة، وإلا فكيف تفسر قولهم إن المرأة مسلوبة العبارة في النكاح كالصبي والمجنون، ومن ثم لا يمكنها بحال أن تتولى العقد حتى ولو أذن الأولياء لها، بكرًا كانت أو ثيبًا، شريفة أو دنيئة، رشيدة أو سفيهة. إن العرف الكامن وقتئذ هو الكامن وراء مثل هذه الفتاوى والأحكام وتفسيرات بعض النصوص.

الفصل الرابع عن «دور المقاصد الشرعية في بناء الأسرة والمجتمع». ويعرض هذا الفصل ثلاث قضايا: العدل. تعدد الزوجات. إشراك المرأة في قسط من الممتلكات، أو بعبارة أخرى يتناول العدل في بُعده العام، والعدل في بُعده الخاص بالأسرة.

ويرى المؤلف ضرورة إشراك المرأة الرجل في الممتلكات التي تولدت بعد الزواج، وأن العلامة أحمد بن عرضون قد أفتى لها بالنصف في حالتين: حالة الطلاق وحالة موت الزوج.

الفصل الخامس عنوانه «مرتكزات الحقوق الزوجية في بُعدها الإسلامي» ويرى المؤلف أن الحقوق الزوجية لما كانت ليست إلا ضربًا من المقاصد الشرعية الخاصة، والمقاصد تتفرع إلى فرعين: مقاصد شرعية خاصة في أبواب المعاملات، وهي عبارة عن الكيفيات المقصودة للشارع، لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كالبيع أو الإجارة. ومقاصد خاصة بتصرفات الناس هي المعاني التي لأجلها تعاقدوا، أو تعاطوا، وكانت الحقوق تتفرع هي كذلك إلى فرعين تبعًا للمقاصد الخاصة: حقوق الله وحقوق العباد، إذ حقوق الله في المعاملات ليست إلا حقوقًا للأمة عن طريقها يقع تحصيل النفع العام أو الغالب. وحقوق العباد هي تلك التصرفات التي يجلبون لأنفسهم ما يلائمها.

ولما كانت الحقوق الزوجية ضربًا من المقاصد الشرعية الخاصة، كان المراد بالمرتكزات هي عين المقاصد الشرعية الخاصة في بُعدها العام، وبالحقوق عين التصرفات التي من أجلها كان عقد الزواج.

الفصل السادس عن «المذهب المالكي وآلياته في إصلاح مدونة الأحوال الشخصية».
والفصل السابع عن «مدونة الأحوال الشخصية ووضعية المهاجرين المغاربة».

أما الباب الثاني فهو عن «مدونة الأسرة في بُعدها المقاصد». ويحتوي على أربعة فصول.

والمتأمل في نظام الأسرة ونظام المجتمع سوف يجد أن هذا النظام- وإن كان ثابتًا في العقيدة والمقاصد الشرعية والقيم الأخلاقية- فهو غير ثابت في مجال الركائز والأحكام، والتشريعات المفضية إلى تحقيق هذه المقاصد نظرًا للتحولات التي تطرأ عليها.

فالشرائع لا تختلف في أصولها ولبابها، بل كلها تهدف إلى أمر واحد، وتسوق

المجتمع إلى هدف مفرد. والاختلاف إنما هو في الشريعة والمنهاج لا في المقاصد والغايات. فالشريعة الواحدة إنما تصلح لأمة مخلوقة على استعداد واحد، أما النوع الممتاز كالإنسان الذي يرتقي في أطوار الحياة؛ فلا تصلح له شريعة واحدة في كل طور من أطوار حياته.

في ظل هذا التطور الذي يلاحق الإنسان في حياته باستمرار، وفي ظل الثابت والمتغير شرع الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لتكون صالحة لكل زمان ومكان، وقد أسند الرسول ﷺ أمر هذا الاجتهاد إلى العلماء والقضاة.

والعالم الذي ينزله الرسول ﷺ منزلة الخليفة للنبي في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله هو الذي ينظر إلى الواقع بعين، وينظر إلى المقاصد الشريعة بعين أخرى والعالم لا يمكن أن تتوافر فيه هذه الخاصية إلا بشرطين:

أولا : فهم المقاصد الشرعية على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، أي أن الاجتهاد قسمه الأصوليون إلى ثلاثة أقسام: اجتهاد بياني، واجتهاد قياسي، واجتهاد استصلاحي أو مقاصدي.

ولا يمكن أن يحصل للفقيه إلا من جهتين: جهة التعرف على مقاصد الخطاب العامة. ومقاصده الخاصة بكل باب من أبواب الفقه، ثم مقاصده الجزئية الخاصة بكل حكم على حدة. وجهة التعرف على أصول الفقه.

وتناول المؤلف موضوع المقاصد في ضوء الثابت والمتغير، وفي ضوء الاجتهاد القضائي الممارس للعملية الاجتهادية في ظل شروطها، وفي ضوء تركيبة الأسرة التي قد تكون قاصرة على الزوجين والأولاد وقد تمتد لتشمل الأقارب. كما عقد المؤلف فصولاً لبيان نظام الأسرة في إطار المقاصد الشرعية التي اهتدت المدونة بهديها، وذلك من خلال أربعة فصول هي:

الفصل الأول عنوانه: «الاجتهاد القضائي وتفعيل المدونة».

الفصل الثاني عنوانه: «مبدأ المساواة وتجلياته في مدونة الأسرة».

الفصل الثالث عنوانه: «مبدأ رعاية مصالح الطفل وتمظهراته في المدونة».

والفصل الرابع والأخير بعنوان: «مبدأ التوازن بين مصالح الموصي ومصالح الورثة في عقد الوصية، وبين الورثة أنفسهم في توزيع التركة».

وحاول المؤلف تصنيف مواد المدونة في ظل مقاصد شرعية معينة؛ فتبين له أن الكتاب الأول والثاني منها يمكن تصنيفه تحت مقصد: المساواة بين الرجل والمرأة. بحكم أن البحث فيهما كان في تقنين العلاقة الزوجية من منطلق هذا المقصد.

كما بيَّن أن الكتاب الثالث والرابع منها يمكن تصنيفه تحت مقصد رعاية مصالح الطفل، بحكم أن البحث فيهما كان مرتبطًا بحقوقه المادية والمعنوية، وأن الكتاب الخامس يمكن تصنيف مواده تحت مقصد التوازن بين الموصي والورثة في عقد الوصية، وكذلك مواد الكتاب السادس يمكن تصنيفها تحت مقصد التوازن فيما بين الورثة أنفسهم في توزيع التركة.

وتبيَّن للمؤلف أن الجمع في مستحقات الزوجة المطلقة بين المتعة والأخذ بقسط من الممتلكات فيه نوع من التعسف بالنسبة للرجل يتنافى ومبدأ المساواة.

وعن مقاصد رعاية مصالح الطفل وحقوقه أشارت المدونة إلى الولد من المرأة الزانية، وأنها قد حملت جميع المسؤوليات للمرأة، وأبرأت ساحة الرجل من كافة المسؤوليات، وبالرغم من أنهما معًا قد اشتركا في الفعلة المشينة، ثم هي بعد هذا قد حرمت الطفل من حقه في النسب. رغم أن هناك فقهاء كثيرون لهم مكانتهم في الشريعة الإسلامية قد قالوا بخلاف ذلك.

دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد

الشيخ علي حسب الله

دار الهادي- بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ٧١٨ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وتسعة عشر فصلا. يشير المؤلف في المقدمة إلى أن فلسفة أصول الفقه ونظرية المقاصد بحوث ترنو إلى وضع منهجية جديدة للتفكير في النظام الحقوقي والبنية الفلسفية للتشريع في الإسلام، وأن فلسفة الفقه وعلم الأصول ونظرية المقاصد، تربط بينها وشائج قربى، وهو ما يسمح بالقول بأن المنهجية السائدة فيها واحدة، وأن مقولة النظر إلى الفقه من خارج، أو إلى علاقة الفقه بباقي العلوم كالأخلاق والفلسفة والأدب لم تحدث فرقًا نوعيًا في البحث.

ويرى المؤلف أن كثيرًا من الكتب والأبحاث والمقالات تدعو إلى ضرورة التجديد، ووضع مناهج حديثة للاجتهاد وتحديث الفقه والبحث عن مقاصد الشريعة وفلسفة الفقه، وأن بعضها بلا شك، ينم عن تطور في التفكير، بينما أكثره لا يخرج عن كونه هوسًا بجلد الآخر أو لطم الذات.

وهذا الكتاب يقدم مشروعا يسعى إلى وضع الأسس والركائز للانطلاق بعملية الاجتهاد نحو ربط الاجتهاد بالواقع المتغير، وإعادة الحياة إلى الدراسات الفقهية والأصولية المقارنة بين شتى مذاهب الإسلام الحاضر منها والبائد، والهدف استخراج مكامن القوة في خطابنا التراثي وتوظيفه، وبعث جيل جديد أكثر إحساسًا بهموم الأمة وأكثر سعيًا إلى تحقيق تطلعاتها عبر بعث الفقه والنظام القانوني والحقوقي عامة في الاجتماع المدني.

يقدم الفصل الأول «مقدمة في علم القانون وتاريخه»، ويعرض أقسام القانون، ومميزات القانون الإلهي ومميزات القانون الوضعي، ثم نبذة عن تاريخ القوانين، والتاريخ العام لتطور الفقه الإسلامي، والمدارس الفقهية، ثم يتحدث عن الفقه والاجتهاد عند الشيعة، ويختم الفصل بالحديث عن التجديد الفقهي وضرورته.

الفصل الثاني عنوانه: «نظرية المقاصد». ويرى المؤلف أن البحث المقاصدي يضعك أمام منهجية: قراءة نصية وقراءة مقاصدية دون الاعتقاد بأن بينهما حدودًا فاصلة. ومعلوم أن القراءة المقاصدية نبتت في تربة القراءة النصية التي شكلت مجال استقراء الأحكام التي تم استنباطها في مرحلة سابقة وفق المنهج التجزيئي.

وتقوم النظرية على المبدأ القائل إن الشريعة موضوعة لتحقيق المصالح للناس في العاجل والأجل، إما بجلب النفع لهم، أو لدفع الضرر والفساد عنهم، كما دل عليه الاستقراء وتتبع مرادات الأحكام، والكتاب والسُنّة زاخران بما يدل على هذا المطلب.

ويدل على هذا أيضًا أن الاستقراء عند الشاطبي يؤدي إلى النتيجة التالية: إن مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام هي حفظ المصالح وجلبها، ودرء المفاسد ودفعها، وهي نتيجة كان الشاطبي يدرك جيدًا مدى أهميتها، وبالتالي إظهار أنها نتيجة استقراء، لا دلالة نصوص بصيغها. وعليه تكون مجالات الاجتهاد على الشكل التالي:

١- الاجتهاد في النصوص، وتعريف معانيها من ألفاظها، واستخراج الأحكام منها.

٢- الاجتهاد في المقاصد، وتُعرف من جملة النصوص، بأن تعرف الحكمة في كل نص شرعي جاء بحكم.

٣- الاجتهاد والاستنباط مما وراء النصوص، فيما لم يوجد فيه نص، باعتبار أن الحوادث لا تتناهى، بينما النصوص متناهية، وهنا نحتاج إلى معرفة العلل ومسالكها، وإلى التعرف أيضًا على مناط العلة.

ثم يعرض المؤلف أقسام المقاصد، وتاريخ القول بالمقاصد في العصر القديم والحديث، وأسباب عدم انتشار نظرية المقاصد التي يرجعها المؤلف إلى الأسباب التالية:

- إحجام العلماء عنها خوفا من صورتها المتطرفة عند الطوفي.
- تزامن القول بها مع هيمنة التقليد ودخول الفقه الإسلامي عصر الانحطاط بتعويم النص على التاريخ.
- وعورة المسالك والطرق التعبيرية التي سلكها الشاطبي.
- ما ذكره القرافي وابن القيم وابن فرحون المالكي في موضوع التوظيف السيئ للسياسات الشرعية القائمة على المصلحة، وأن الإعراض عن القول بفقه المصلحة من قِبَل الفقهاء من دون ضابط، هو الخوف من فتح أبواب المظالم من قِبَل أهل السياسة والسلطة.

ويعرض المؤلف فوائد القول بالمقاصد، ويترتب على القول بنظرية المصالح المقصودة شرعًا في مجال التشريع جملة من الآثار التي ترجع بالفائدة على الجهود الأيلة إلى تطوير الفقه في العصر الحديث.

الفصل الثالث عن «فلسفة نظرية المقاصد»، ويطرح المؤلف سؤالاً في بداية هذا الفصل، وهو هل تنحصر فائدة البحث في المقاصد في كونها مجرد وسيلة للخروج من الأزمة الفقهية الراهنة من خلال فتح باب الاجتهاد؟ وإن كان الأمر كذلك فهل يحتاجه الفقه الإمامي الذي يدعي الانفتاح؟

ويجيب المؤلف بأن البحث في المقاصد يستلزم البحث في المصالح الشرعية، لأنها النقطة الجوهرية فيه، سواء أكانت قطعية أم الظنية، والبحث في المقاصد عمق الشريعة الإسلامية ووسع من مفهومها لتشمل آفاق الحياة المعاصرة.

ويعرض الفصل الرابع «تداعيات نظرية المقاصد»، ويتحدث المؤلف عن الاستحسان باعتباره إعمالاً للمقاصد في التشريع، وكذلك نظرية سد الذرائع، من حيث إنه نظر في المآل، فهي متفرعة عن المقاصد، وأوضح منه ارتباط المصالح المرسلة أو الاستصلاح وكذلك

العُرف. والأصوليون يأخذون بهذه الطرق الاستنباطية، مع غفلتهم عن محورية المقاصد فيها، فكانوا كمن عرف النقش قبل العرش. ويتناول الفصل الخامس نظرية المقاصد والمصالح المرسلة. والفصل السادس عن قاعدة سد الذرائع. والفصل السابع عن نظرية القياس الشرعي، والفصل الثامن عن ارتباط المصادر الثانوية بالقياس. والفصل التاسع عنوانه «القياس الشرعي بين الشاطبي وابن حزم».

أما الفصل العاشر فيعرض لـ«نظرية الاستقراء في التراث الفكري في الإسلام» وحجية الاستقراء الفقهي في الأحكام الشرعية، وأوجه الفرق بين الاستقراء عند الأصوليين وعند المناطقة. ويبحث المؤلف في الفصل الحادي عشر: «الاستقراء في منهج الشاطبي». أما الفصل الثاني عشر فهو يتناول «نظرية الزمان والمكان في الأحكام الشرعية». وفي هذا الفصل يبيِّن المؤلف أن التجديد أو التجدد غير التغير للحكم، والتجديد ليس شعارًا يُطلق، وليس تجديدًا هذا الذي يُعد خروجًا عن موازين الشرع.

فالأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها حسب المصلحة.

الفصل الرابع عشر عن «نظرية النسخ في الشريعة الإسلامية». والفصل الخامس عشر عن «نظرية الكمون والبروز في الأحكام الشرعية». والسادس عشر عن «الأحكام الحكومتية وعلاقتها بنظرية المصلحة».

ثم يتناول الفصل السابع عشر «السُنَّة النبوية». والثامن عشر «نظرية خبر الواحد في الفقه الإسلامي». والفصل التاسع عشر عن: ضعف الاعتماد على الأخبار بطريق آخر «علم الرجال».

ويختم المؤلف كتابه بخاتمة عن أهمية الاجتهاد التنزيلي وفقه الموازنات، يشير فيه إلى ضرورة العناية بنوع خاص من الاجتهاد، وهو الاجتهاد التنزيلي، وفقه معين هو فقه النوازل.

ومعنى الاجتهاد التنزيلي، ليس هو مجرد استنباط الحكم من النصوص، أو إعمال الرأي مع رعاية مصادر الاستنباط الأساسية أو الفرعية، بل المراد هو بذل الوسع لتنسيب

الأحكام الشرعية، الكلية أو الجزئية، على الوقائع الجزئية، بصورة تفضي إلى تحقيق المقاصد الشرعية، فيكون للاجتهاد معنيان: الاجتهاد الاستنباطي وهو المعروف الدارج، والاجتهاد التنزيلي.

ومعنى الاجتهاد التنزيلي كان معروفا عند الفقهاء، إنما تحت عناوين مغايرة مثل: تحقيق المناط، ومثل: انطباق كليات الفقه على جزئيات الواقع.

والاجتهاد التنزيلي يحتاج إلى فهم مضاعف: فهم الحكم الشرعي، وفهم الواقع بكامل حيثياته التي لها دخل في تطبيق الحكم الشرعي، وفهم في تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة.

ولا يحتاج الفقيه، أو المجامع الفقهية بعد تحصيل المعرفة التامة بالموضوع وتداعياته إلا إلى إعمال المقاصد الشرعية في الواقعة، وهي ضوابط الأحكام في النوازل. ويترتب على عدم رعاية فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد مفسدة عظيمة، يمكن تلافيها باستمرار الاجتهاد التنزيلي، وتطبيق مشروع الاجتهاد الجماعي ونظام الشورى.

دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ٣٠٢ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وأربعة أبواب. يتحدث المؤلف في المقدمة عن السبب وراء تأليفه هذا الكتاب، وأنه راجع إلى التخبط في البحث المتعلق بالمعرفة الدينية عمومًا، وفي التأسيس الكافي لتحقيق دور العقل والنص في تشكيل المعرفة الدينية. فهل العقل منفصل عن النص، وأن النص لا ينفع إلا في مجال الإيمان؟ ومع فرض العلاقة فهل يتقدم النص أو أن العقل هو الذي يتقدم؟ وما هي المساحة المتاحة للعقل في تشكيل تلك المعرفة؟

وتكمن أهمية هذا البحث وخطورته في أنه يطال حيزًا هامًا من مساحة الفكر الإنساني، ظل ولم يزل شأنًا خاصًا بطائفة من المختصين يشار إليهم عادةً بين المسلمين بالفقهاء.

ومن أهم المسائل المطروحة في مجال المعرفة الدينية ودور العقل مسألة المنهج. ومسألة المنهج هذه لاقت تطورًا لافتًا في هذه العصور ربما لم يطلع عليه الفقهاء، وبالتالي يكون للمثقفين أن يقدموا طروحاتهم في هذا المجال بين يدي الفقهاء حتى يمكنهم الاستفادة منه.

وقد انقسم المسلمون على مستوى المنهج أقسامًا شتى، ليس فيما بين المذاهب فقط، بل بين أتباع المذهب الواحد. ففي المذهب السني ظهر منهجان: نقلي وعقلي، وكان من رواد المنهج الأول المذهب الأشعري والمذهب الظاهري، ومن رواد الثاني المذهب الاعتزالي.

وفي المذهب الشيعي أيضًا ظهر منهجان بين مدرستين: الأولى هي المدرسة الأصولية، وتجمع بين المنهجين العقلي والنقلي، وترجح العقل القطعي عندما يتعارض مع النقل وفق ضوابط محددة، والثانية هي المدرسة الإخبارية التي تطرف فيها بعضهم إلى حد إلغاء أي قيمة للعقل فيما يتعلق بالشريعة، بل حتى في الأمور التكوينية الواقعية. وبلغ من تطرف بعضهم أنه ألغى أي قيمة للنص القرآني في مجال المعرفة الدينية حتى الفقهية منها، وقصر البحث حول النص الوارد عن الرسول ﷺ والأئمة، بزعم أن النص القرآني لا يفهمه إلا المعصومون.

غير أن الاختلاف القائم بين العلماء المسلمين في المناهج- رغم حدته- لم يتولد منه منهج يعتمد على العقل محضًا، إلا أن هذا لا يلغي ظهور بعض الدعوات ولو بشكل غير صريح نحو الاعتماد على العقل محضًا. وأمام هذه الدعوات صرنا أمام ثلاثة مناهج مقترحة: منهج يعتمد على العقل والنقل، ومنهج يعتمد على النقل محضًا، ومنهج يدعو للاعتماد على العقل محضًا. كان هذا هو ما دفع المؤلف إلى البحث عن دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية.

الباب الأول عنوانه: «الإيمان والمعرفة والحقيقة والعقل». ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول. يقدم الفصل الأول جملة من البيانات التوضيحية تتعلق بالعنوان أو يستوجبها العنوان. فما هو المقصود من المعرفة الدينية وما علاقتها بالإيمان، وهل الإيمان معرفة؟ وهل الدين حقيقة واقعية؟ وهل هذه الحقيقة نسبية أم مطلقة؟ ثم ما هو العقل؟ ولهذا السؤال الأخير يفرد المؤلف الفصل الثاني من هذا الباب.

وينتهي الباحث من هذا إلى أن العلاقة متبادلة بين المعرفة والإيمان، أو بين العقل والإيمان؛ فالإيمان في تكوينه الأساس يتكل على العقل وحده، ثم يكون له دور أساس في

البحث عن تفاصيل المعرفة والفكر، وخاصة فيما يتعلق بالجانب العملي في حياة الإنسان. فإن من يفقد الإيمان يفقد علمًا وسيكون أسيرًا لما عليه من صفات. لكن هذا لا يعني أن الإيمان هو الذي يقرر قرب شيء أو بُعده تعبدًا، إذ لا تعبد في الفكر، وإنما يعني ذلك أن العقل لو كان سليمًا عن أي مناقشة مع الشهوات والميول والأهواء لكان أقدر على إدراك الأمور على ما هي عليه، فلو كان هناك تعبد في شأن من الشئون فإن العقل قادر على إدراك صحة هذا التعبد في مورده.

وعنوان الفصل الثالث: «الحقيقة»، ويشير المؤلف إلى أن الحق شعار الإسلام. وعند البحث عن الحقيقة عمومًا، والحقيقة الدينية خصوصًا تظهر مجموعة مصطلحات: تعدد القراءات، من يملك الحقيقة الكاملة، المعارف القبلية، علم التفسير والتأويل، الحقيقة النسبية، والتصويب والتخطئة.

والبحث عمن يملك الحقيقة الكاملة بحث عمن هو مطلع على الواقع تمام الاطلاع من دون أي تخلف أو اختلاف، وهو بحث مستغنى عنه عند العقل، لأنه يقر بوجود هذه الحقيقة الكاملة عند الله تعالى. وإذا كنا لا نملك وسيلة اتصال قابلة للإثبات وللاستناد إليها، فإن النبوة والإمامة جاءت لتغطي هذا الخلل.

أما تعدد القراءات فإن كان المقصود بها الاختلاف في فهم الدين فهو حق، إلا أنه لا يعني أن كل قراءة هي قراءة صادقة للدين. والحديث عن المعارف الدينية المستكشفة من النصوص التي هي ظواهر لا تفيد إلا الظن، وهو أمر كان معروفا سابقا وليس بالأمر الجديد.

الباب الثاني عنوانه: «مفهوم العقل». ويشتمل على ثلاثة فصول، الأول: مفهوم العقل في اللغة والمصطلح، والفصل الثاني: مع العلامة الحلي في البحار عن معنى العقل. والفصل الثالث: العقل عند الفلاسفة مع المازندراني في تفسير العقل.

الباب الثالث عنوانه: «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية»، ويتكوّن هذا الباب من أربعة فصول. الفصل الأول: عن إثبات دور العقل في تشكيل المعرفة من حيث المبدأ، ويصرح المؤلف بأننا لا نعلن عن جديد إذا قلنا بأن الإسلام يولي العقل أهمية كبرى، ويعطيه فسحة واسعة في مجال المعرفة.

ودور العقل محقق سواء في مجال العقيدة أو في مجال الفقه والشريعة. والكتاب والسُنّة هما الداعيان الأساسيان إلى التوسع في استعمال الطرق العقلية الصحيحة ما دام المجال مجال العقل، حتى إن حجية الكتاب والسُنّة تتأسس أولاً وفقا لقانون العقل وليس النص.

ويعرض الفصل الثاني حدود العقل، والحديث عن حدوده يتخذ منحيين مختلفين:

الأول: البحث عن هذه الحدود من حيث المنشأ، أي كيف يبدأ العقل بتشكيل المعرفة؟

الثاني: البحث عن الحدود من حيث المنتهى، أي ما هو المدى الذي يمكن للعقل أن يصل إليه في المعرفة والإدراك؟

وما يزال الباحثون في المعرفة الدينية ودور العقل في تشكيلها ومدى الفسحة التي يمكنه التحرك فيها في بداية الطريق، وما يزال الباحثون في طور طرح الأسئلة، ولم يصلوا بعد إلى الأجوبة، وهي أسئلة تم تجاوزها لدى الأصوليين منذ مئات السنين. ولعل عدم الاطلاع الكافي للباحثين خارج دائرة الحوزة، أو غير المحصلين كفاية ممن هم في دائرة الحوزة أحد الأسباب التي تشعرهم بكون ما يطرحون شيئًا جديدًا.

فالنص ما يزال مقدسًا على العموم عند الجميع رغم اختلاف مذاهبهم الدينية والسياسية، إلا أن للعقل مواقعه، وعليه أن يبحث عنها ويجدها ويحتلها.

ويطرح الفصل الثالث سؤالا عن أي عقل نتحدث، وعن ما هي المعرفة العقلية، وعن العقل القطعي والظني. وإن حجية الظن إذا تمت فإن قيمتها محصورة في مجال العمل؛ فإن لم يكن هناك أثر عملي لهذا الظن أو للمعرفة الظنية، فإن المعرفة الظنية نفسها تفتقد قيمتها، وليس للعقل أي طريق لإثبات قيمة لمعرفة ظنية خارج دائرة المجال العملي.

ويختم المؤلف هذا الباب بفصل رابع عن مشكلة العقل في الإيمان المسيحي المعاصر وأخذ قضية الثالوث نموذجًا.

وعنوان الباب الرابع: «العقل والنص»، ويقصد المؤلف من النص هنا خصوص الكتاب والسنّة، وبينهما جهة افتراق وجهة اشتراك. أما جهة الافتراق فهي أن النص القرآني قطعي الصدور بينما النص الروائي ليس كذلك دائمًا، أما جهة الاشتراك فهي في أن النص يحتاج إلى تأسيس طريقة صحيحة لفهمه، ولئن كان النص القرآني قطعي الصدور فإنه كالنص المروي عن المعصومين ليس قطعي الدلالة إلا ما ندر.

والعلاقة بين النصين: القرآني والمروي عن المعصومين، لابد من تأسيسها؛ فهل هي علاقة تبعية المعصوم للنص القرآني أم علاقة تكامل؟ ويجيب المؤلف بأنه مما لا شك فيه أن النص القرآني هو المعيار في رد الأحاديث.

والفرق بين فحوى العلاقة التبعية والتكامل يظهر فيما إذا كان النص المروي عن المعصوم يخالف النص القرآني بالعموم والخصوص المطلق.

ويتكوّن هذا الباب من خمسة فصول، الأول: عن العقل والنص، فيقدم المؤلف نظرة إلى بعض المدارس الفقهية حول العقل والنص، مثل كلام الإخباريين، كما يقدم نماذج من الأخطاء المعاصرة ويتحدث عن تعدد الأفهام.

والفصل الثاني: عن تفسير القرآن بالرأي، فيشرح المؤلف معنى التفسير بالرأي، وإمكانية فهم القرآن الكريم. والفصل الثالث: عن ظهر وبطن القرآن.

أما الفصل الرابع: فهو عن العقل والمقاصد، ويشير المؤلف إلى أن مسألة المقاصد تُطرح في هذه الأيام على أنها باب مهم من أبواب المعرفة الدينية في مجال الشريعة، يرتكز بشكل كبير على قدرات عقلية في استكشافها.

وقد أخذ بحث المقاصد حيزًا كبيرًا من اهتمامات العلماء السُنّة عمومًا والمثقفين خصوصًا. ولئن كان إهمال المقاصد هو السبب في الجمود الكبير عند بعض الفقهاء حسب تعبير ابن عاشور، فإن الاعتناء بما يمكن أن يدعى كونه مقاصد للشريعة يخشى أن يكون سببًا في القضاء على الفقه وتبديله من فقه تشريعي ديني إلى منظومة قانونية وضعية، وكل ذلك باسم الدين.

ويصرِّح المؤلف بأن طرح المقاصد كطرح ثقافي، لا كطرح فقهي أصولي، يحمل في طياته الكثير من عوامل سقوطه، ليس أقلها عدم الانطلاق من أرضية صلبة في مقام المعالجة والبحث. والخطر الأكبر عندما يكون المتلقي واثقًا بالملقي، يظن أنه على خبرة واسعة بالفقه وأصوله، ولذا يطرح القضية بكل ما فيها من تشويش، وإن كان غير متعمد، فيوحي بما هو قديم على أنه طرح جديد.

ويرى المؤلف أنه لابد أن يكون المقصود بالمقاصد هنا المقاصد المنتسبة إلى الشريعة. ولذا يقال مقاصد الشريعة، وهي لا تكون مقاصد للشريعة إلا إذا كانت من المصالح والمفاسد التي اعتنت بها الشريعة في دواعي التشريع أو في متعلقاته. فليست كل مصلحة ومفسدة مقصدًا إلا إذا علم رعاية الشرع لها واهتمامه بها، سواء علمنا ذلك من نص شرعي أو من العقل، إذ لا يجوز أن ننسب إلى الله تعالى مقصدًا لم نعلم اهتمامه به أو رضاه به.

ويؤكد المؤلف اعتناء الفكر الأصولي الإمامي الاثني عشري بالمقاصد وإن لم

يعنونوها في بحوثهم. إلا أن اعتناءهم بها ظل محدودًا بحدود فرضتها الأدلة التي توصلوا إليها، وعبّروا عن ذلك تارة بـ «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد»، وتارة تحت عنوان «الحسن والقبيح العقليين». وقد بحثوا ذلك تارة في علم الكلام وأخرى في أصول الفقه.

ويتحدث الباحث عن مخاطر جعل المقاصد هي الأساس في الأصول والفقه، ويرى أن المشكلة تكمن في طريقة معرفة المقاصد، ثم في جعل المقاصد التي تعرفنا علينا ونسبناها نحن إلى الشريعة هي الأساس. ولذا فإن الحاجة مُلحة لبذل جهد أكبر من الفقهاء على مستوى استكشاف الأحكام الشرعية.

ويختم المؤلف كتابه بفصل عن ملاحظات نقدية عن بعض الاتجاهات في تفسير النصوص، فيقدم رأي الشيخ مجتهدي شبستري في بعض كلماته، ورأي نصر حامد أبو زيد وبعض كلماته ويرد عليها.

فهم الدين والواقع

يحيى محمد

دار الهادي- بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ٣٣٨ صفحة

يمثل هذا الكتاب حلقة ثانية من حلقات (النظام الواقعي وفهم الإسلام)، وهو يدور حول العلاقة التي تربط مقاصد التشريع بالواقع. وتدور بحوث الكتاب على جملة من القضايا التي لها علاقة بفهم النص الديني، وتمتاز بأنها تقع ضمن نسيج عضوي موحد.

وهذه القضايا عبارة عن كل من العقل والواقع والمقاصد والفهم المجمل، وينحصر الكتاب في خمس قضايا، يتناول كل فصل قضية معينة بالإضافة إلى تمهيد.

يشير المؤلف في التمهيد إلى موضوع المقاصد والمفارقة بين علم الكلام والفقه، ويرى أهمية وخطورة موضوع المقاصد في البحوث الفقهية، وأن للمقاصد أغراض كلامية، وأنها كانت محط صلات بين علمي الكلام والفقه.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك قضايا التحسين والتقبيح التي تبحث في علم الكلام. وهناك من الأشاعرة من اعترفوا بوجود مقاصد وعلل محددة في الشرع، في حين أنهم نفوا ذلك على

صعيد التكوين. فلدى هؤلاء أن المقاصد والعلل غائبة على صعيد الخلق والإيجاد، لكنها حاضرة على صعيد الأمر والتشريع، وأنها غائبة على نحو الكلام والعقيدة، وحاضرة على نحو الفقه والشريعة، مع ما يلاحظ من أن الخلق والتشريع كلاهما من قِبَل الله تعالى. وعليه كيف يتسق القول بوجود مقاصد وأغراض لله في التشريع دون أن يكون له مثلها في الخلق والتكوين؟!

والاتجاهان الإمامي والأشعري حاملان لمفارقتين مقلوبتين ومتعاكستين؛ فمن الناحية المنطقية من المفترض أن تلجأ الأشاعرة إلى نفي المقاصد من التشريع ونفي أن يكون للعقل قدرة على استكشاف التعليل من النص ما لم يكن صريحًا بذلك.

وكان من المفترض أن تلجأ الإمامية إلى العكس، وهو أن تؤمن بقدرة العقل الاجتهادية عبر النصوص في الكشف عن مقاصد التشريع والعمل بالقياس المعلل اتساقًا مع إيمانها الكامل بمبدأ الغرضية والقدرة العقلية على كشف الحكمة والأغراض على صعيد الفعل الإلهي ومبرر التكليف.

عنوان الفصل الأول: «العقل والاجتهاد». يتناول المؤلف في هذا الفصل مفهوم العقل عند الاتجاه السني، ومفهومه عند الاتجاه الشيعي، وصور الصدام مع العقل في تعارض العقل مع النص أو تعارضه مع الاجتهاد النظري، وعلاقة العقل بشبه نسخ الشريعة.

وتحت عنوان: «العقل وشبهة العجز عن إدراك المصالح» يبدي المؤلف تعجبه ممن يدعي أن العاقل عاجز عن إدراك المصالح الدنيوية، ويتساءل: وهل للعقل وظيفة أخرى أهم من إدراك مثل هذه المصالح؟! وهل يُعقل أن تكون هذه الهبة الإلهية موضوعة فقط لقراءة الخطاب والبحث عن مصالح الآخرة؟

ولذا يضع المؤلف عدة ضوابط لاستخدام العقل في بناء أحكام تقوم على مبادئ وضوابط عدة، منها:

١- ممارسة الوجدان العقلي في القضايا التي يمكنه إدراكها، كالقرارات التي تُتخذ في فهم المعاملات الحضارية.

٢- دراسة الواقع وفحصه، خاصة فيما يتعلق بالدراسات الإنسانية وكل ما له علاقة بعلاج الواقع وتقرير الأحكام.

٣- النظر إلى مقاصد الشرع والهدي بهديها من غير زيغ ولا انحراف.

٤- دراسة كل من حاجات الواقع والأحكام الشرعية من زاوية القابلية للثبات والتغير.

٥- العمل على تأسيس الأحكام طبقا لضوابط محددة من العلمية والخبرة الواقعية والاعتدال مع التدين.

الفصل الثاني عنوانه: «المصلحة ودورها في التشريع». ويؤكد المؤلف في هذا الفصل على أن المالكية ليسوا وحدهم من انفرد بقبول المصلحة والاقتناع بحجيتها، وإنما وافقهم على ذلك الحنابلة إلا أنهم لم يجعلوها دليلاً مستقلاً، وإنما اعتبروها عائدة إلى ضرب من ضروب القياس. بينما منع العمل بها كل من مذهب الشافعي والظاهرية، في حين أجازت الإمامية الاثنا عشرية الاستناد إليها في حدود قطعية العقل لا غير.

أما عن شروط المصلحة، قد انحصرت لدى العلماء في المعاملات، واختلفوا في شروطها التي حددوا بها حجيتها؛ ويورد الإمامية شرطًا واحدًا هو قطعية العقل بالحكم، ويذهب الغزالي من الشافعية إلى أنها ثلاثة شروط:

- أن تكون ضرورية داخلة ضمن مقصود الشرع.
- وأن تكون كلية لا جزئية.
- وأن تكون قطعية أو شبه قطعية لا ظنية.

أما عن شرعية المصلحة، فالدالة عليه مراعاة الشارع لمصالح الواقع، وما دلل عليه الشاطبي من صحة مبدأ الاستحسان، وأنه بالاستقراء عد المصالح مقاصد شرعية تبتغى من وراء أحكام النصوص بمختلف صنوفها وأنواعها، سواء في العبادات أو المعاملات أو الحدود أو التقريرات، الأمر الذي يقضي بضرورة تقديم المقاصد على الوسائل عند التعارض، مما يدل على صحة حاكمية المصلحة على غيرها من الأحكام ذات الصفة الوسيلية، وبالتالي جاز تغييرها بما يتفق مع تلك المقاصد.

الفصل الثالث عنوانه: «نظرية المقاصد ونقدها». يبدأ المؤلف هذا الفصل بسؤال عن معنى مقاصد الشريعة، ومراتبها، ويقسم نقده للنظرية قسمين: أحدهما يتناول المراتب الثلاث وعلاقاتها ببعضها، والأخر يقتصر على المرتبة الأولى لأهميتها.

كما عرض المقاصد بين حق الله وحق الإنسان، وبيَّن أن ما يُقصد بحق الله إنما هو حق طاعته وعبادته. وإذا اعتبرت المصلحة من الحقوق التي تعود على الإنسان، فلا يعني ذلك أن مطلق المصالح التي يتنعم بها الإنسان هي من حقه في قبال حق الله؛ ذلك أن أغلب

المصالح الإنسانية إنما هي نعم تكميلية من قِبَل الله تعالى شاء أن يمّن بها على الإنسان.

وهذا التقسيم منهجي ونسبي، أي قد يكون في الحكم الواحد ما يرجع في بعض جوانبه إلى حق الطاعة، وفي الجانب الأخر إلى المصلحة. وعليه قد يطغى أحيانًا حق الطاعة على حق المصلحة أو العكس، تبعًا للاعتبارات النسبية. وأكبر شاهد على ذلك الصلاة، فهي عبادة وحق لله، لكنها من جانب آخر غير معزولة عن تحقيق الكثير من المصالح المعتبرة في تقويم حياة الإنسان وسلوكه، الأمر الذي يجعل الصلاة ليست مجرد عبادة صرفة، بل تهدف كذلك إلى تحقيق المصالح التي يتطلع إليها الإنسان.

الفصل الرابع عن «مصاديق لأثر الواقع على التشريع». وفي هذا الفصل يعرض المؤلف الدور الذي تلعبه كل من المقاصد والواقع في تغيير الرؤى والأحكام، وذلك خلافًا للمنهج التقليدي، حيث لا يعنيها عادةً غير التركيز على مناطات الأحكام وملاكاتها تبعًا للأشكال الحرفية الظاهرة في النص، مما يجعل أفكارها تتضارب أحيانًا مع مطالب الخطاب الشرعي ومقاصده.

وللمقاصد، سواء الخاصة منها أو العامة، مكانتان: إحداهما تتخذ شكل المدلول الذي تدل عليه بعض الدلالات الأخرى انفرادًا أو اجتماعًا، أما المكانة الثانية، فهي أنه بعد إثباتها تصبح بدورها دالة على الأحكام إنتاجًا وتغييرًا.

والدلالة العامة للمقاصد هي عبارة عن روح الشرع وأساس الحكمة من وجوده، لذلك فمن الأهمية بمكان أن يجاز لها الاعتبار في الكشف عن الحكم الشرعي فيها، وبها يحدد مجرى تغيير الأحكام.

ثم يقدم المؤلف نماذج منتخبة مثل: المشقة في الصوم والواقع، قضايا المرأة والواقع، فنون الرسم والواقع، الحدود والواقع، الجهات والواقع، الأمر بالمعروف والواقع، ربا القروض والواقع، وغيرها من قضايا.

وعنوان الفصل الخامس: «منهج الفهم المجمل للمقاصد». ويشير المؤلف إلى أن من مقتضيات العمل بالمقاصد اتباع مسلك الفهم المجمل وطرح ما يقابله من الفهم المفصل. ويعرض أقسام المجمل التي منها المجمل المتشابه، والمجمل المبين، والمجمل العارض، والمجمل الاستقرائي، وعلاقة هذه الأقسام بالمقاصد.

مسلك تحقيق المصلحة فـي الخطاب الشرعي

د. محمد البعدوي

مطبعة الفضيلة- الرباط، ٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ١٥١ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وفصلين. يذكر المؤلف في المقدمة أن من مكارم الـشريعة الإسلامية وسموها وتمام نعمها أن جميع أحكامها تتغيا في نفس الوقت تحقيق مصالح العبـاد الدنيوية والأخروية، إذ جعل الشارع الحكم بمحض فضله بعضها حقوقا خاصة بـه تبـارك وتعالى، والبعض الآخر حقوقا عائدة لعباده.

ولا يوجد أي تعارض بين الأحكام الـشرعية المقـررة لمـصالح العبـاد الدنيويـة والأخروية، وذلك لكون المصلحتين قائمتين في نفس الوقت على قدر مـشترك مـن التعبـد، ومتضمنتين لما فيه صلاحهم في العاجل والآجل معًا. وهذا ما عمل الإمام القرافي على بيانه بقوله: «لا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق الله تعالى».

ومن خلال ذلك يتضح أن الأحكام التعبدية والدنيوية تعود بالنفع على العبـاد، سـواء تعلق الأمر بدنياهم أو أخراهم، بحيث أن كل ما يستلزم ثوابًا في الآخرة من الأعمال، يستلزم لا محالة نفعًا في الحياة الدنيا أيضًا.

وما دامت المصلحة مادية وروحية في نفس الوقت، وغير محصورة في الدنيا وحدها، وتستوعب الدنيا والآخرة معًا، فإن ذلك يعني أن المصلحة الدنيوية غير منفصلة عن المصلحة الأخروية، وأنها متفرعة عن جوهر الدين وموصولة بأصوله ومقاصده.

والمصلحة المعتبرة شرعًا هي التي تشكل محورًا أساسيًا تدور حوله أحكام الـشريعة كلها، جلبًا لسعادة العباد في الدارين، وتحريرهم من الإصر والأغلال التي يحـاول الاجتهـاد المقاصدي ترسيخها بإضفائه لأوصاف المصلحة الشرعية على أعمال وهمية حتى تظهر فـي نظر الناس كأنها مصلحة حقيقية.

ويتضح من استقراء الأحكام الشرعية وفهم مقاصدها أنهـا كلهـا شـرعت لتحقيـق مصلحة الإنسان، إما لجلب النفع له، أو لدفع الضرر عنه، فكان من رحمته تعـالى بالنـاس حفظه للتوازن بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع.

وقد عملت الشريعة في أحكامها بمبدأ رعاية مصالح الناس في الحياة وفي الآخرة، كما غلب الإسلام دائمًا مقتضيات المصلحة العامة على المصلحة الخاصة؛ فمنع الاحتكار، والتعسف في استعمال الحق، وأجاز تسعير السلع... الخ، حيث شرع كل الأحكام التي تحقق مصلحة الناس، ولم يغفل عامل التطور وتغير وجه المصلحة، فقرر مبدأ «تغير الأحكام بتغير الأزمان»، أي أن الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية تبقى دائمًا خاضعة لقاعدتي «الحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا» و«الأمور بمقاصدها»، وذلك لتسير الأحكام الشرعية المعللة بصورة موازية مع تطورا لحياة دون إبطال لهذه الأحكام.

ويرى المؤلف أن تحقيق هذا يتطلب تجديد قراءة النصوص الشرعية حتى يساير تطبيقها تطور المجتمع ومستجدات الحياة الاجتماعية، مع استعمال المجتهد لقدراته العقلية عند فهمه وتفسيره لهذه النصوص في محاولة اكتشاف الحلول الملائمة لواقع الحياة وملابساتها في إطار أحكام الشريعة.

ويبيِّن المؤلف أن الأحكام الشرعية التعبدية ثابتة قطعية غير قابلة للتغيير، ولا مجال للحديث عن إمكان تغييرها في الزمان والمكان، وكل ما يطرأ عليها هو حالة الضرورة ورفع الحرج، أو ما يعبر عنه بالرخص الشرعية التي تعفي المرخص له من القيام بالواجب، أو تسمح له بارتكاب الممنوع.

أما الأحكام المعللة والمتعلقة بمجال المعاملات، فإنها قابلة دومًا للتغيير، إذ المقصود منها هو تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، وذلك عملاً بمبدأ «الحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا».

وعليه فإن كان قيام الأحكام الشرعية في مجال المعاملات بالخصوص على مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد كمقصد عام للشريعة ترتبط به كل أحكامها، فإن ما يسعى الاجتهاد إلى تحقيقه كذلك هو الكشف عن الأحكام، وهي أهداف مقصودة شرعًا تحرص النصوص الشرعية على تحقيقها في العاجل والآجل.

فإذا كانت المصلحة تشكل محورًا أساسيًا تدور عليه الأحكام، فإن الشريعة الإسلامية قد عملت على وضع القواعد العامة، وأرشدت إلى المسالك الموصلة إليها. أما إذا تعلق الأمر بأحكام وقائع اجتماعية لم يرد بشأنها نص، فعلى المجتهد أن يلتمس هذا الحكم في النصوص الشرعية وليس بخارجها، عن طريق الاستدلال الاجتهادي، على أساس مبدأ أصل اعتبار المصالح في الأحكام.

وإذا تعلق الأمر بحكم ظني دون بيان المصلحة التي شُرع من أجل تحقيقها، فللمجتهد أن يستنبط هذه المصلحة من خلال تكييف وقائع الحياة وصياغة ما يلائمها من أحكام، والتعرف على حكمة الشارع.

ومن أجل ابراز أهمية المصلحة كمقصد جوهري من مقاصد الشريعة الإسلامية التي تعتبر كلها مصالح، عمل المؤلف على تعريف المصلحة المعتبرة في الشرع وبيان أقسامها في الفصل الأول، كما عرض مسالك تحقيقها في الفصل الثاني.

الفصل الأول عنوانه: «مفهوم المصلحة الشرعية وأقسامها». يبيِّن المؤلف في هذا الفصل أن قصد الشارع العليم من تشريع الأحكام بوجه عام هو تحقيق مصالح الناس في الحياة بجلب النفع أو دفع الضرر عنهم. وما دامت المصالح معتبرة في الأحكام، فإن المصلحة المقررة شرعًا هي أساس التشريع وغايته، وأن الأعمال لم تشرع لذاتها، وإنما شرعت لمصلحة مقصودة معللة بمصالح العباد؛ إذ أن الشريعة قد وُضعت لمصالح العباد، والتعليل المصلحي هو مناط أحكامها.

ويستخلص من ذلك أن المصلحة تعتبر أساس التشريع في الإسلام وغايته، لأنها مقصود الشرع وأساس العدل فيه، وفي ذلك يقول الإمام ابن القيم «فحيثما وُجدت المصلحة فثم شرع الله ودينه».

ومؤدى ذلك أن المصلحة الشرعية هي التي تجسد معنى العدل الإلهي كاملا الذي هو مآل التطبيق في الحياة الاجتماعية باعتبار أن «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا»، ولذا قسم المؤلف هذا الفصل إلى مبحثين: المبحث الأول: تحديد مفهوم المصلحة الشرعية، والمبحث الثاني: بيان أقسامها من حيث ما تستهدفه الشريعة في أحكامها من مقاصد وغايات عبادية ومعقولية.

وعن مفهوم المصلحة يخلص المؤلف إلى أن الشريعة تكفلت بحفظ مصالح الناس كلها، وأن ما لم تشمله نصوصها الخاصة فقد شملته نصوصها العامة، بما فيها المصالح الضرورية ومكملاتها، والمصالح الحاجية والتحسينية مهما صغر شأنها، وأن المكلف ملزم بأحكام الشريعة في تحصيل مصالحه الدنيوية التي يجب الا تكون مصادمة للمصالح الأخروية، ذلك أن المصلحة والمفسدة غير محدودتين بالدنيا وحدها، بل باعتبار الدنيا والآخرة. والأفعال التكليفية في الشريعة ليست محكومة بصورها، بل لابد من اعتبار البواعث والمقاصد.

أما المبحث الثاني، فهو عن أقسام المصلحة الشرعية، فيذكر المؤلف أن العلماء الأصوليين قسموا المصلحة تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة، ومن أهم التقسيمات المعتبرة عندهم:

١- تقسيم المصلحة من حيث اعتبار الشرع لها.

٢- تقسيم المصلحة من حيث قوتها الذاتية.

٣- تقسيم المصلحة من حيث الملاءمة والشمول.

الفصل الثاني عنوانه: «مسالك تحقيق المصلحة الشرعية». وفي هذا الفصل يبيِّن المؤلف في المبحث الأول أن الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف «التعبد»، دون الالتفات إلى المعاني، ويبين الفرق بين المجال التعبدي الذي يجب فيه التزام الحدود المنصوصة ومجال المعاملات الذي يرتبط فيه التعليل برعاية المصالح.

أما المبحث الثاني فيوضح فيه دور العقل في تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها عن طريق استنباط الأحكام التكليفية المناسبة لها في إطار الاجتهاد المصلحي والنظر في الأدلة المنصوصة.

ويؤكد المؤلف على أن معظم نصوص القرآن المبينة للأحكام وردت ظنية غير قطعية الدلالة على معانيها، وأن تبيانها جاء في الغالب على نحو كلي، ولابد لتنزيله على الوقائع الجزئية من الاعتماد على الاجتهاد.

والاجتهاد أمر لابد منه في كل زمان، لأن تجدد الوقائع ليس وقفا على زمن دون آخر، وأن استمرار وجوب العمل بالاجتهاد فريضة دينية لتدبير شؤون الحياة الإنسانية على أكمل وجه، وبما يليق بمفهومها، ومثلها، وقيمها، ويضمن استمرارها وتقدمها وازدهارها على الأرض. ولا يمكن إدراك ذلك إلا بالاستقراء العقلي لأدلة الشريعة ومقاصدها الكلية المتصلة بالضوابط العلمية.

وهكذا فإن كل إبعاد للعقل، أو القول بقصوره عن إدراك مقاصد الشريعة، يعتبر نفيًا للتكليف الشرعي ذاته، إذ إن الشريعة لم تأت إلا لتتلقاها العقول أولا، وليعمل بها المكلف ثانيًا. والشرع يجعل العقل دائمًا مناطًا للتكليف، ودليل ذلك أن الشرع يرفع المسئولية بمجرد ارتفاع العقل.

ضوابط اعتبار المقاصد، في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي

عبد القادر بن حرز الله

مكتبة الرشد ناشرون- الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٤٢٣ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وفصل تمهيدي وثلاثة أبواب. يشير المؤلف في المقدمة إلى أن ضبط دلالة المقصد في مجال الاجتهاد موضوع يبسط ضفافه على واقع المسلمين بمختلف جوانبه وتعدد اهتماماته.

وينادي المؤلف بضرورة الاستدعاء الواسع للمقاصد في مجال الاجتهاد، وضرورة تعظيم شأن المقاصد الشرعية في الأبحاث الأصولية المعاصرة، بل إن البعض يريد لثنائية (المقصد والنص) أن ترتقي مُرتقى ثنائية (النقل والعقل) في مراحل الفكر الإسلامي. إلا أن هذا أفضى إلى التباس كبير في اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد أمام المبالغة في وصم اجتهاد السابقين بالحرفية البالغة.

لذلك فإن من بين ما يرمي إليه هذا البحث محاولة تصنيف المسالك التي أنتجها السابقون وفق أدائها الكشفي، وضبط الحد الذي يمكن أن يؤدي إليه كل مسلك من المعرفة بمقاصد الشارع، وكذا ضبط العلاقات التكاملية بينها في التبصر ببنية المقصد التشريعي الجزئي، وعلاقته بجنسه، ونوعه من المقاصد القريبة والبعيدة.

الفصل التمهيدي: فيه تعريف وضبط للمصطلحات التي عليها مدار هذا البحث.

الباب الأول: «ضوابط تعيين المقصد الشرعي». والهدف من هذا الباب هو التنبيه إلى الطرق التي تُعرف بها المقاصد الشرعية، والاحترازات اللازمة لها حتى لا تتداخل مقاصد الشرع مع ما يتوهم أنه مقصد شرعي، فلابد أن يخضع العلم بمقاصد الشرع إلى ما تخضع له المعرفة من ضبط وتدقيق. وقد جاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: ضوابط تعيين المقصد الشرعي المنصوص. وهو رصد لطرق وكيفيات تحريز ماهية المقصد الشرعي الذي نص الشارع عليه، وقصده في التشريع بأي طرق من طرق النص، وفيه وقوف على مدى عظمة الجهد الأصولي السابق في تحرير المعاني من رسوم النصوص ومبانيها.

الفصل الثاني: ضوابط إدراك المقصد الشرعي المستنبط. وهذا الفصل هو بيان للطرق التي يمكن أن نتعرف بها على المقاصد الشرعية بمجرد الاستنباط، وفيه يدرس المؤلف العلاقة بين العلة القياسية ومقاصد التشريع، ومدى قيمة ما بذله الأصوليون في ضبط الطرق التي تمكن من التعرف على علل الأحكام بمجرد الاستنباط، مع تقويم الانتقادات المعاصرة للجهد الأصولي في ذلك، كما يدرس مكانة الاستقراء في مقاصد الشريعة، ومدى اعتماد الأصوليين عليه في صياغة الكليات.

فقد أثبت الأصوليون قصد الشريعة من المحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، باستقراء أفراد الأحكام الشرعية، وترتبط جذور هذا المكتشف بالإمام الجويني الذي نص على هذه الأصول العالية في تقسيم الخماسي.

وينبه المؤلف إلى أن هذه الكليات ليس لها كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة. وهذا التنبيه على غاية من الأهمية خاصة عند نقد الاجتهادات المعاصرة القاضية بضرورة توسيع هذه الكليات؛ فالكثير من هذه الإضافات نزلت بهذه الكليات عن المستوى الذي وضعه قدماء الأصوليين.

وإثبات قطعية هذه الكليات بغير الاستقراء متعذر، خاصة وأن قطعيتها ليست مستمدة من كونها مجرد أصول للشريعة، بل هي أصل أصولها. وتوضيح ذلك أن القطع بأن هذه الشريعة قاصدة إلى حفظ هذه الكليات لا يمكن أن نثبته بالعقل، إذ العقول لا تحكم في الأحكام الشرعية، فلم يبق إلا النص، ووجود النص الخاص الدال دلالة قطعية على قصد الشريعة لحفظ هذه الكليات متنازع في وجوده بين العلماء. كما أن الإجماع في ذلك يعسر إثباته. إضافة إلى افتقاره للنص القطعي الذي يستند له الإجماع. فلم يبق ما يصلح دليلاً لقطعية هذه القواعد الثلاث إلا الاستقراء، والنظر في أدلة الشريعة.

واعتماد الاستقراء لإثبات الكليات في التشريع الإسلامي يمثل أرقى مظاهر الاجتهاد بالرأي، وأرقى ما وصل إليه العقل البشري في الاجتهاد التشريعي؛ لأنه يتعامل مع الكليات ضبطًا لمفاهيم التشريع؛ ولأن هذا النظر الكلي العام لا يمكن أن يتيسر إلا حين يبلغ الاجتهاد بالرأي أكمل معانيه، وأسمى مبالغه.

الباب الثاني: ضوابط الأداء التشريعي للمقصد. وفيه يتناول المؤلف ضوابط البناء على الدلالة التشريعية للمقصد في وضع الأدلة عمومًا، وضبط الأداء التشريعي لهذه الدلالة

مع سائر الدلالات الشرعية والعقلية، وقد توزع ذلك على فصلين:

الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي الداخلي للمقصد. وفيه يتناول المؤلف العلاقات التشريعية التي تقوم بين أصناف المقاصد، أو رُتبها كما استقرئت من نصوص التشريع مع التنبيه إلى مناطق الفراغ فيما يتعلق بالجهد الأصولي في ذلك.

الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصد. وفيه يدرس المؤلف الحدود التي انتهى إليها الأداء التشريعي الخارجي للمقصد في الفكر الأصولي الإسلامي. مع التنبيه إلى القصور المشاهد في استيعاب هذه الحدود في بعض الأبحاث المعاصرة، بتوهمها انحصار هذه الحدود داخل (القياس)، و(المصالح المرسلة) فقط.

ويبيِّن المؤلف مجال هذه الحدود التي وقف عندها الفكر الأصولي، فهي- زيادة على كونها خارج ما تصوروه عنها- حدود منطقية تمازج في صياغتها أصول الشرع وقواعد العقل. ثم يحدد الضوابط الثابتة للأداء التشريعي للمقصد التي لا تتغير بتغير الزمان، مع التنبيه إلى العلاقة الدقيقة بين المقصد التشريعي وبين مصطلح المصلحة.

الباب الثالث: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد المعاصر. وفيه تناول المؤلف أثر ضوابط المقاصد التي أنتجها هذا البحث في تقويم الاجتهاد المعاصر، وكشف الأخطاء المنهجية المرتكبة في بعض إنتاجاته. وقد جاء ذلك في فصلين:

الفصل الأول: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه. وفيه يدرس المؤلف الانتقادات الموجهة لعلم أصول الفقه، وما أُلصق به من دعاوى تدور حول ظرفية قواعده، وحرفيتها بتقليل وظيفة الأداء التشريعي للمقصد في مجال الاجتهاد، وبيَّن مدى ما تستند له، والطابع الجزافي الذي اتخذه إصدار الأحكام في ذلك مع الوقوف على الأسباب الفعلية لهذا الانحراف في تقويم جهود الأصوليين.

الفصل الثاني: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه. ويدرس المؤلف مظاهر الاضطراب في البناء على دلالة المقصد في بعض الفتاوى المعاصرة مع مقارنتها بالضبط الذي كانت تعطيه الفتوى لدلالة المقصد في العصور الماضية.

وفي الخاتمة يعرض المؤلف أهم النتائج التي توصل إليها:

أولاً : النتائج المتعلقة بإدراك المقصد :

١- إن حصر وجوه استفادة مقاصد التشريع من النصوص كان محل العناية عند من أفردوا المقاصد بالتصنيف.

٢- إن الأصل العام في مدى دلالة ظواهر الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع هو التلازم المطلق بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي، وتحقيق مقاصد التشريع، ومثولها في الواقع.

٣- إن الأصوليين متفقون على أن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، والعلة القياسية التي بحثها الأصوليون هي تخصيص للحكم التشريعية أو المقاصد.

٤- إن العلم بأحكام الشرع مرتبطة بمعرفة أحكام النظم والمعنى. ومن هنا كثرت عنايتهم بالمباني اللغوية للوصول إلى مقاصد الشارع عامة، وإلى الحكمة في هذه المقاصد. وبالتالي إلى علل الأحكام الصادرة منه إلى المكلفين.

٥- إن الحاجة إلى بيان الأحكام الشرعية في النوازل الجديدة بعد وفاة النبي ﷺ هي الدافع إلى ظهور الاجتهاد الجماعي. ويمكن أن يستغل منطق الإجماع في إثبات علل الأحكام عند القدماء في العصر الحالي. بتحقيق الاجتهاد الجماعي في قضايا مقاصد الشريعة.

ثانيًا : النتائج المتعلقة بالأداء التشريعي للمقصد :

١- إن عدم انضباط الأداء التشريعي للمقصد على قدر كبير من الخطورة.

٢- إن المنهج العام الذي يقوم عليه اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد، والذي يتمثل في تقديم المقاصد العالية يمثل تقديم المصلحة العامة على الخاصة.

٣- أساء كثير من الباحثين المعاصرين استيعاب مكانة المقاصد في الفكر الأصولي، وذلك لقصرهم حضور المقاصد في الفكر الأصولي القديم في مبحث المصالح المرسلة.

في فلسفة الفقه الإسلامي والتجديد الفقهي

د. عبد الرشيد عبد الحافظ

صنعاء، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ١٣٠ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وفصلين. وتحاول هذه الدراسة تقديم تصور أولي للعلم الجديد الذي تبشر به «فلسفة الفقه الإسلامي». منطلقة من فكرة رئيسية ترى أن الدعوة إلى

قيام علم جديد يتناول الفقه الإسلامي أمر تقتضيه ظروف موضوعية في المنظومة الفقهية الحالية. جعلتها عاجزة عن توليد آلياتها للتجديد من داخلها؛ بسبب: طبيعة الأدوات المنهجية التي يقوم عليها العمل الفقهي، ونظام تلقي المعرفة الفقهية القائم حاليًا، واستطالة عصور الجمود التي كرست ورسخت واقعًا ونظامًا معرفيًا محافظًا مقاومًا للتجديد.

ويأمل المؤلف من هذه الدراسة أن تكون افتتاحا لهذا العلم، وسبيلاً لإحداث الهزة الفكرية الكافية لتحريك المنظومة الفقهية بما يتيح غربلة الإنتاج الفقهي المتراكم عبر العصور، وتوسعة مجال النظر في مناهج العمل الفقهي، وفتح آفاق رحبة للتجديد الفقهي والفكري بصورة شاملة، وتغدو فلسفة الفقه حاضنة- ليس فقط- لبذرة الاجتهاد والتجديد الفقهي، وإنما للفكر التجديدي، والتجدد الحضاري في مجمل شؤون حياتنا.

وتسعى هذه الدراسة لتقديم وجهة نظر أولية للتعريف بهذا العلم الجديد، والمسير خطوة إلى الأمام على طريق التهيئة والتأسيس لقيامه. ويطرح المؤلف عدة أسئلة: ما مدى الحاجة إلى تأسيس علم جديد يتناول الفقه الإسلامي؟ وما هي طبيعة هذا العلم المنشود؟ وما هي أهدافه؟ وما الذي يمكن أن يقوم به؟ ونحو ذلك من الأسئلة التي تسعى هذه الدراسة إلى مناقشتها، ومحاولة الإجابة عليها.

ويرى المؤلف أن الدافع الأكبر للدعوة إلى هذا العلم الجديد هو الشعور بانسداد أفق التجديد الفقهي في ظل المنظومة الحالية. فمنذ عقود خلت من تاريخنا المعاصر ظهرت عدة دعوات للتجديد الفقهي، تحاول أن تتجاوز واقع التقليد والجمود، وتروم حضورًا متجددًا للفقه الإسلامي في حياة المسلمين، يجسد روح الشريعة ومقاصدها في واقعهم.

الفصل الأول: كمقدمة في دراسة فلسفة الفقه الإسلامي، حيث يخصص المبحث الأول منه لتناول الفلسفة في الفكر الإسلامي. ويخصص المبحث الثاني للتعريف بفلسفة الفقه الإسلامي، وبيان أهميتها والمجالات التي يمكن أن تتناولها.

ويشير المؤلف إلى أن فلسفة الفقه الإسلامي علم جديد، لم يتشكل بعد، ففي هذه اللحظة ستتحدد أهدافه، وترسم ملامحه ومعالمه. وأن قدرة هذا العلم ستتوقف على سلامة الأساس الذي سيقوم عليه هذا العلم، ووضوح أهدافه، ومجالاته، ومدى ملاءمة وكفاءة المنهج الذي سيعتمده في نشاطه.

ويُعرِّف المؤلف فلسفة الفقه الإسلامي، بأنه يعني الرؤية الفوقية الكلية الشاملة للفقه

الإسلامي القائمة على الدراسة المتعمقة لهذا الفقه، النافذة إلى أغواره، والمحيطة بتاريخه وحقائقه، وصلته بغيره من العلوم الشرعية، وغيرها من العلوم، وبالواقع الاجتماعي، والكشف عن العوامل المؤثرة فيه، وفق منهجية علمية تقوم على النقد والتمحيص، وغربلة كل الإنتاج الفقهي السابق، وقادرة على إثارة كل القضايا المتصورة بشأن كل ذلك، بروح منفتحة على كل الآراء والأفهام.

إن الوصول إلى النهضة الفقهية المنشودة لن يتحقق إلا بضمان الحد الأدنى من شروطها، والتي تبدأ أولاً بالتفاعل الإيجابي مع تراثنا الفقهي، وإعادة قراءته بصورة علمية منهجية، وإعادة قراءة النصوص الشرعية بصورة تمكننا من إنزال الحكم الشرعي الأقرب إلى حكمته، والأكثر ملاءمة لأحوال واقعنا من ناحية أخرى.

والدور الأهم الذي ستضطلع به فلسفة الفقه، أنها ستفتح آفاق التجديد الفقهي بنحو غير مسبوق، وستوفر أداة مناسبة قادرة على الدفع المستمر لعجلة التجديد.

ويؤكد المؤلف على أن علم الفقه الإسلامي لم يحترق، ولن يحترق مطلقًا ما دامت الحياة تتجدد، والظروف تتغير، والعلوم تتطور، والأزمان تتقادم، وحاجات الناس لا تتناهى، ولابد من السعي لاستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لهذا التغير والتطور في كل حين.

وأما المنهج الفقهي فيشير المؤلف إلى كونه من أهم المجالات التي ستتناولها فلسفة الفقه الإسلامي. وعلم الأصول الفقه هو الآلة أو المنهج الذي يعتمد عليه الفقيه لضبط عملية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التي تشير إلى الحكم الشرعي.

إن الخروج من أسر المفهوم السائد لقواعد علم الأصول- الذي رسمته عصور الجمود- على أنها قواعد ثابتة وقطعية، لا يبدو أمرًا ميسورًا أو ممكنًا في ظل الدراسات التقليدية الحالية. وفلسفة الفقه ستكون هي القادرة على تهيئة الظروف الملائمة لفتح آفاق التجديد في منهج العمل الفقهي.

ومن الأمثلة الهامة لما يجب على فلسفة الفقه أن تتناوله في نطاق دراستها لأصول الفقه، مسألة تأصيل المنهج المقاصدي في قراءة النصوص، وفهمها، ومعرفة دلائل الشرع، واستنباط الأحكام الشرعية.

لقد رسخت عصور الجمود والتقليد صورة القراءة الظاهرية للنصوص، والنظرة التجزيئية لها، ذهولاً عن مقاصد الشريعة وروحها، ونظرتها الشاملة للحياة ودور الإنسان

فيها، وهو الأمر الذي كان لابد أن يؤدي إلى جمود الفقه الإسلامي، وقصوره عن تلبية مستجدات الوقائع والحوادث.

ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى تأصيل وترسيخ المنهج المقاصدي في دراستنا واجتهاداتنا، وجعله المنطلق الأساسي لبلورة مفاهيم منهجية جديدة في علم أصول الفقه، وهو ما يجب أن تنهض به فلسفة الفقه.

وعن علاقة الفقه الإسلامي بالعلوم الأخرى، يشير المؤلف إلى ضرورة تناول هذه العلوم وعلاقتها بالفقه الإسلامي، سواء كانت علوم الشريعة الإسلامية أم العلوم الأخرى: الإنسانية، أو الطبيعية، أو التطبيقية، وإمكانية الاستفادة منها في إثراء العمل الفقهي.

فأحكام الفقه الإسلامي تتناول كل أفعال الفرد المسلم في حياته اليومية، وهي أفعال لا حدود ولا نهاية لها، ولا ريب أن الوصول إلى تحديد الحكم الشرعي المناسب لكل واقعة من الوقائع سيعتمد على: تحديد الدليل الشرعي الذي يحكم هذه الواقعة، وعلى فهم النص الشرعي الواجب التطبيق، وشروط تطبيقه، ويعتمد أيضًا على مدى فهم الوقائع رهين بتصور الفقيه للواقعة وملابساتها، وأحوال الأفراد الذين سيتم تطبيق الحكم الشرعي عليهم، وعلى مدى فهم الفقيه للنصوص الشرعية، وشروط تطبيقها، والمقاصد المتوخاة من تطبيقها. وكلما كان الفقه متنورًا بثمرات هذه العلوم، كان أكثر قدرة على استجلاء الحكم الشرعي المناسب، والأقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع الحكيم.

ولا شك أن تطور مناهج دراسة النصوص، وفهمها سيكون عاملاً هامًا في الوصول إلى معرفة الحكم الشرعي المناسب المستنبط من تلك النصوص، كما أن إدراك الفقيه لمعاني الشريعة وحكمها ومقاصدها العامة سيوسع من أفق تفكيره، ويجعله أقرب إلى الحكم الشرعي المناسب.

وهناك علوم أخرى كالأنثربولوجيا والعلوم الاقتصادية واللسانيات يمكن من خلال استدعائها وفهم معطياتها توظيف كل ذلك في إثراء العمل الفقهي. وتنور الفقيه بكثير من المعارف تجعله أكثر قدرة على فهم معاني النصوص الشرعية، وإدراك مقاصد الشرع، وتفهم حقيقة الوقائع التي سيتم إنزال الحكم الشرعي عليها.

وعن أثر الواقع الاجتماعي وتغير الزمان والمكان على الأحكام الفقهية، يؤكد المؤلف أن لها تأثيرها على عمل الفقيه، وعلى طبيعة الأحكام الفقهية المرتبطة بهذا الواقع، فالفقيه

عندما يقوم بإنزال الحكم الشرعي على واقعة من الوقائع، أو مسألة من المسائل، ينبغي أن يأخذ في اعتباره ظروف وطبيعة ومقتضيات الواقع الاجتماعي في العصر الذي يعيشه، وتصبح هذه المعطيات جزءًا من ظروف ملابسات تطبيق الدليل الشرعي.

الفصل الثاني عنوانه «أهمية فلسفة الفقه الإسلامي في التجديد الفقهي». ويشتمل هذا الفصل على مبحثين: يخصص الأول منهما للإشارة إلى مسيرة الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي منذ عصر التشريع وحتى الآن، ويخصص المبحث الثاني لبيان كيف يمكن أن تكون فلسفة الفقه هي السبيل للتجديد الفقهي المنشود.

إن التجديد الفقهي المأمول هو جزء من فعل حضاري نهضوي، لابد لبلوغه من توفر شروط موضوعية في إطار العمل الفقهي، وفي إطار الواقع الاجتماعي أيضًا. ولا توجد صعوبة أمامنا في إمكانية التعرف على حقيقة أوضاع مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة بجوانبها المتعددة السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية وأيضًا منظومتنا الفقهية.

مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص

يمينة ساعد بوسعادي

مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث- الجزائر، ودار ابن حزم- بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م

عدد الصفحات : ٤٥٥ صفحة

أصل هذا الكتاب رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في جامعة الجنان، طرابلس- لبنان.

يتكوّن الكتاب من مقدمة وبابين. في المقدمة تشير المؤلفة إلى أسباب اختيار الموضوع وأهميته، وهذه الأهمية تحدد في عدة نقاط:

أولاً : إن في إدراك مقاصد الشريعة إسهامًا في إبراز محاسنها وسموها وصلاحيتها لكل زمان ومكان؛ مما يفتح آفاقًا جديدة في الدعوة إلى الله، وذلك بتنبيه المسلمين الغافلين للرجوع إلى الشريعة الإسلامية.

ثانيًا: وضع الأصوليون مسالك عديدة لدفع التعارض بين النصوص، إلا أنه لم يوجد

منهم من صرح باعتبار مقاصد الشريعة مسلكا من مسالك الجمع والترجيح، اللهم إلا ما ذكره ونبّه عليه ابن عاشور.

ثالثا: إعادة البحث لكثير من المسائل الفقهية التي جرى فيها خلاف بين الفقهاء، ودراستها من جديد بروح هذا العصر ومعطياته في إطار روح الشريعة، ومقاصد سيستقر الأمر في معظمها على رأي واحد بحيث يمكن تقنينها، خاصة في هذا العصر الذي يتشوق فيه المسلمون إلى بناء دولة إسلامية حديثة ومتطورة.

الباب الأول: عنوانه «مفاهيم أساسية حول مقاصد الشريعة». وفيه أربعة فصول: الفصل الأول: في تعريف مقاصد الشريعة وأقسامها. وفيه مبحثان: المبحث الأول في تعريف المقاصد، والثاني في أقسام المقاصد.

والمقاصد قد تكون عامة أو خاصة. العامة كما عرّفها ابن عاشور هي «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة».

أما تعريف المقاصد الخاصة، فهي بقوله: «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة».

المبحث الثاني: عن علاقة المقاصد بالعلل والحكم. وتشير المؤلفة إلى وجود بعض المصطلحات تبدو وكأنها متقاربة من مفهوم «المقصد» أو «القصد» أو «المقصود»، أو ربما مقاربة له فعلا كالعلة والحكمة. وتُعرِّف المؤلفة هذه الألفاظ.

المبحث الثالث: عن أقسام المقاصد، التي هي مندرجة ومرتبة بحسب أهميتها ومكانتها في الحياة الإنسانية، وهي تنقسم بذلك إلى عدة أنواع بحسب مقصود الشارع من كل نوع، مثل تقسيم المقاصد باعتبار المصالح، وتقسيم المقاصد باعتبار الشمول.

التقسيم الأول: قصد الشارع، وتحته أربعة أنواع من المقاصد، هي:

المقصد الأول: قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء مراعاة لمصالح العباد الدنيوية والأخروية.

المقصد الثاني: وضع الشريعة للإفهام.

المقصد الثالث: وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

المقصد الرابع: دخول المكلف تحت أحكام الشريعة لإخراجه عن داعية هواه.

التقسيم الثاني: المقاصد باعتبار الأصالة والتبعية، المقاصد الأصلية هي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات الخمس المعتبرة في كل ملة، أما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، بأن وكل إلى اختياره القيام بها، من تحصيل المباحات بأنواعها في حدود ما رسمه الشرع.

وهذه المقاصد التابعة- إلى جانب ما فيها من تمتيع وتنعيم للمكلفين- تعتبر خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها، فالأصلية تقتضيها محض العبودية لله، والتابعة يقتضيها لطف المالك بالعبيد. كما أن المقاصد الأصلية- وإن كانت في الأصل مفروضة على المكلف دون اعتبار لقبوله أو رفضه- فهي تفضي إلى نتائج فيها حظوظ ومنافع له.

وتحدد المؤلفة أهمية هذا التقسيم، وهي في نقاط:

- إذا روعيت المقاصد الأصلية أخرجت المكلف عن داعية هواه.
- إذا روعيت المقاصد الأصلية كانت أقرب إلى إخلاص العمل، وصيرورته عبادة، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغير وجه محض العبودية.
- إن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات.
- إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال على أحكام الوجوب.
- مخالفة هذه المقاصد يؤدي في الغالب إلى كبائر الذنوب.
- العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية.

التقسيم الثالث: قصد المكلف، واصل هذا القسم حديث «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» ولا تخفى ضرورة معرفة هذا القسم على المكلف حتى يفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة.

الفصل الثاني عن «نشأة علم المقاصد وتطوره». ويشتمل على خمسة مباحث: الأول: عصر الصحابة . الثاني: عصر الأئمة المجتهدين. الثالث: ما بعد الأئمة المجتهدين. الرابع: عصر الإمام الشاطبي. الخامس: علم المقاصد في العصر الحديث.

وفي العصر الحديث تتحدث المؤلفة عن الإمام محمد عبده وتلامذته، فقد كان الإمـــام أول من نبّه العلماء وطلاب العلم بالمشرق إلى كتب الشاطبي، لا سيما «الموافقات» من أمثال الشيخ محمد الخضري والشيخ محمد رشيد رضا. وعن طريق هذين المصلحين انتشرت آراء الإمام الشاطبي بين العلماء والطلاب بالمشرق.

أما في المغرب العربي فإن أهم من تأثر بالشاطبي رائدان من رواد الإصلاح العلمي والاجتماعي والسياسي، وهما: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تونس، وعلال الفاسي في المغرب.

ولمزيد من الفائدة تسرد المؤلفة بعض ما وصل إليها حول موضوع علم المقاصد من مؤلفات ومقالات وندوات؛ حتى يستعين بها الباحثون وطلاب العلم في توســيع هــذا العلــم، والتفريع عليها عند النوازل المستجدة.

الفصل الثالث عن «تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية». ويـشتمل علــى ثلاثــة مباحث: المبحث الأول: مفهوم التعليل. الثاني: موقف العلماء من تعليل النصوص. الثالــث: موقف العلماء من التعليل بالحكمة.

الفصل الرابع عن «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة». وتؤكد المؤلفــة علــى أن مبحث الكشف عن مقاصد الشريعة هو من أهم المباحث في هــذا العلــم، ذلــك بأنــه الأداة الأساسية التي يستعملها الفقيه في استنباطاته، والتي يتوقف عليهــا صــواب عملــه الفقهــي ومتانته.

وقد اختلف العلماء- على امتداد المجال الزمني من عصر الرسالة إلى يومنا هذا- في الطرق الموصلة إلى المقاصد. وهذه المسالك هي: مسلك الاستقراء، مـسلك معرفـة علــل الأوامر والنواهي، ومسلك اعتبار الأمر والنهي الابتدائي التصريح. ومسلك سكوت الــشارع. مسلك تصريح الشارع، أدلة القرآن الواضحة الدلالة، وأخيرًا مسلك معرفة المقــام.

أما الباب الثاني فعنوانه «أثر المقاصد في الجمع والترجيح بين النصوص». ويشتمل على أربعة فصول: الأول: عن حجية المقاصد وأهميتها للمجتهد. فلا شك أن الحاجــة إلــى الاجتهاد دائمة ومستمرة، ما دامت وقائع الحياة تتجدد وأحوال الناس تتطــور، ومــا دامــت شريعة الإسلام محكمة في كل أمر من أمور الناس.

وحاجة المجتهد إلى العلم بمقاصد الشريعة تتأكد عند تعامله مع أدلة التشريع لاستنباط

الأحكام؛ لأن لهذه الأدلة ارتباطًا وثيقا بمقاصد الشارع، خاصة الأدلة التبعية من قياس، واستحسان، واستصلاح، وسد ذرائع، وعُرف، وغيرها.

الفصل الثاني: عن الجمع والترجيح بين النصوص المتعارضة، وأن يكون دليل اعتبار الجمع والترجيح بمقاصد الشريعة. فقد كان للصحابة موقف من رد بعض أخبار الآحاد لمخالفتها لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية. ولذا تعين علينا أن نجعل مقاصد الشريعة مرجحًا من أهم المرجحات بين النصوص الظنية المتعارضة.

ويقدم الفصل الثالث «مسائل تطبيقية للجمع بمقاصد الشريعة» من خلال ثلاث مسائل: المسألة الأولى: الخروج على الحكم الفاسق. الثانية: انتفاع المرتهن بالمحلوب والمركوب دون إذن الراهن. المسألة الثالثة: شفعة الجار.

ثم تختم المؤلفة كتابها بالفصل الرابع بتقديم مسائل تطبيقية للترجيح بالمقاصد الشرعية مثل قتل المسلم بالذمي. وحكم الجرائم التي ارتكبها المسلمون فيما بينهم في دار الحرب والقضاء بالقرائن.

فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية

د. أم نائل بركاني

سلسلة كتاب الأمة، تصدر عن وقفية الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني للمعلومات والدراسات- قطر، العدد ١٢٠، السنة السابعة والعشرون، رجب ١٤٢٨هـ.

عدد الصفحات : ١٥٩ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وتمهيد وفصلين. تعرض المقدمة أهمية موضوع الكتاب، وهو عن فقه الوسائل. وهو موضوع غاب عن الساحة الفكرية والفقهية فترة طويلة، والكتاب في معظم ما تناوله اقتصر على ما ورد في كتب الأقدمين من قضايا وأمثلة ومصطلحات ومعالجات وتنوعات في النظر، ولا شك أنها تحقق بُعدًا منهجيًا بطبيعة الحال، له عطاؤه ودوره في التشكيل الذهني للمسلم المعاصر، وهو يفتح المجال للاجتهاد المتنامي، ذلك أن الكلام في فقه الوسائل في المنهج لا يقل أهمية عن الكلام والبحث في فقه المقاصد، لأن الوسائل هي ساحة الاجتهاد الحقيقي، والسبيل إلى تحقيق المقاصد.

وتشير المؤلفة في التمهيد إلى أن موضوع المقاصد قد حظي باهتمام كبير من لدن الباحثين؛ فإن كان لعلم المقاصد أهمية كبيرة في التعرف على حكمة الشارع وغايته من وراء ما شرع من أحكام لعباده، فلا شك أن للطرق الموصلة إلى هذه المقاصد أهمية كبيرة، ولو من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وعليه، فإن للوسائل أهمية بالغة، وجدير بكل باحث في المقاصد أن لا يغفلها؛ لأن هذا الموضوع يجمع كثيرًا من مباحث علم الأصول، ولعلم الاختلافات التي ظهرت بين المذاهب في مدى اعتبار الأدلة التبعية أو ردها يرجع إلى كيفية النظر إليها وتناولها.

فإذا نظرنا إليها على أنها تدور في نسق كلي، ووحدة متكاملة، أدرك وظيفتها الحقيقية بالنسبة إلى دورها في الشريعة، وأنها لا تعدو أن تكون وسائل لتحقيق المقاصد بالدرجة الأولى، وبالتالي يتضح العمل فيها من عدمه على حسب هذه العلاقة.

ومن كمال الشريعة الإسلامية اهتمامها بالوسائل المحققة للمقاصد، فلا تناقض فيها، ولا عجب فالشارع هو الله جل وعلا.

وهذا الكتاب يطرح تساؤلات حول ما هي هذه الوسائل؟ وما مدى مشروعيتها؟ وما أقسامها؟ وما الشروط التي تختص بها؟ وما المعتد به شرعًا من عدمه؟ وما علاقتها بالمقاصد؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي يسعى البحث للإجابة عنها.

الفصل الأول: التأصيل الأصولي للوسائل في الشريعة الإسلامية. يشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث: المبحث الأول عن الوسائل والذرائع وحجيتها والمقدمة والتوابع. فالمقاصد الشرعية- سواء كانت جلبًا للمصلحة أو درءًا للمفسدة- يتوصل إليها بامتثال أوامر الشارع، واجتناب نواهيه. والمأمور به لا يتوصل إليه إلا بتحصيل وسائله وأسبابه، وهذا يقتضي أن تكون هذه الوسائل والأسباب في قوة المطالبة بها تابعة لمقصدها ومسبباتها، وتباح الوسائل المؤدية إليها.

وتُعرِّف المؤلفة الوسائل والذرائع لغة واصطلاحًا. فالوسائل هي كل ما يتوصل به إلى المقاصد، سواء كانت الوسائل شرعية أو غير شرعية، وسواء كانت المقاصد شرعية أو غير شرعية.

لكن هل الوسائل هي الذرائع في الاصطلاح؟ وما هي العلاقة التي تربط بينهما؟ الذريعة تشمل كل ما يُتخذ وسيلة إلى شيء آخر، فتُفتح إذا كانت طريقًا إلى المصلحة، وتُسد إن كانت طريقًا إلى المفسدة.

والمعنى العام للذريعة هو ما يرادف الوسيلة. فالذرائع هي مطلق الوسائل بمعناها العام، فكل شيء يُتخذ وسيلة إلى شيء آخر بغض النظر عن كون الوسيلة جائزة أو غير جائزة، وكون المتوسل إليه مصلحة أو مفسدة.

فالذريعة تشمل الوسيلة الجائزة التي يتوسل بها إلى مقصد جائز، والوسيلة الجائزة التي يتوسل بها إلى مقصد محظور، والوسيلة المحظورة التي يتوسل بها إلى مقصد جائز، والوسيلة المحظورة التي يتوسل بها إلى مقصد محظور.

وعليه فالذرائع هي كل الوسائل الموصلة إلى المقصد. أما الذريعة بالمعنى الخاص، وهي سد الذريعة أو الوسائل الممنوعة هي منع الجائز الذي يؤدي إلى فعل محظور، أي منع الوسيلة المباحة التي تفضي إلى الحرام؛ فيكون سد الذريعة بمعنى تحريم الوسيلة الجائزة التي تفضي إلى الحرام.

فالذريعة بالمعنى الخاص ترادف قاعدة سد الذرائع. والذريعة يشترط أن تكون الوسيلة فيها فعلاً مباحًا جائزًا، لذلك فإن الوسيلة التي تتضمن مفسدة في نفسها، وهي جزء من ماهيتها، فلا يصح أن تُدرج ضمن الذرائع بالمعنى الخاص، وإنما هي من الذرائع بالمعنى العام، كالقتل والظلم وغيرها، لتضمنها على المفاسد في نفسها.

وبإجمال فإن الوسائل هي: كل الطرق، سواء كانت شرعية أو غير شرعية، وتفضي إلى مقاصد، سواء كانت شرعية أو غير شرعية.

والوسائل الشرعية هي: كل الطرق الشرعية، سواء كانت واجبة أو مندوبة أو مباحة، وتفضي إلى مقاصد شرعية.

وتعرض المؤلفة حجية الوسائل، فتتحدث عن الأدلة على مشروعية العمل بالوسائل المشروعية التي تنقسم إلى: واجبة أو مندوبة أو مباحة، ومن البديهي أنها مشروعة، أما إذا كانت مكروهة أو محرمة فتكون غير مشروعة، والأدلة على مشروعية الوسائل أكثر من أن تُحصى.

ومن الأمثلة التي ذكرها العلماء في الوسائل المشروعة، أو ما أُطلق عليه «فتح الذرائع» ما يلي:

١- جواز دفع المال للمحاربين الكفار، وذلك لإطلاق سراح أسرى المسلمين.

٢- جواز دفع المال للدولة المحاربة؛ لدفع خطرها إذا لم يكن لجماعة المسلمين قوة

يستطيعون بها حماية حدودهم.

ومن الأمثلة على «سد الذرائع» أو الوسائل الممنوعة:

- تحريم النظر إلى النساء؛ لأنه يؤدي إلى الزنا.
- تحريم بيع السلاح وقت الفتنة؛ لأنه إعانة على القتال والعدوان غالبًا.

ثم تقدم المؤلفة أقسام الوسائل، التي تنقسم عدة تقسيمات:

١- من حيث قدرة المكلف عليها وعدمها.

٢- من حيث الثبات والتغير.

٣- بحسب موقف العلماء منها جوازًا ومنعًا، ومنها:

أ – وسائل أجمعت الأمة على منعها كمن يسب الأصنام عند من يُعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها.

ب – وسائل أجمعت الأمة على عدم منعها، فحكمها الجواز، كالمنع من زراعة العنب خشية أن تُستعمل للخمر.

ج – وسائل اختلف العلماء حولها بين الجواز والمنع.

٤- بحسب ما تفضي إليه من مفسدة.

٥- بحسب مآل الوسائل وما يترتب عليها من ضرر ومفسدة.

٦- من حيث نوع المصلحة والمفسدة التي تؤدي إليها.

٧- من حيث الحكم التكليفي والحكم عليها.

٨- من حيث كون المقصد محرمًا، ودرجة إفضائها إليه.

٩- بحسب مقاصد المكلف. وغيرها من أقسام.

والفصل الثاني عن الوسائل والحيل. وتمهد المؤلفة لهذا الفصل بأنه قد ثبت بالاستقراء أن الشريعة الإسلامية معللة بمصالح العباد في العاجل والآجل، وما من حكم شرعي- سواء في العبادات أو المعاملات- شرعه الله عز وجل إلا وفيه مصلحة، سواء أدركتها العقول، أو قصرت عن ذلك.

كما أن الأحكام الشرعية مقترنة بهذه المصالح اقتران الوسيلة بالمقصد، لذلك وجب

الالتزام بها تحقيقا لمقصد الشارع، فإذا خالفت مقاصد المكلف لمقاصد الشارع كانت كل أعماله وتصرفاته باطلة، ولا اعتداد بها.

والتحيل غير المشروع أحد الوسائل التي تؤدي إلى المناقضة بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع، لأن باعث المكلف أو قصده يخالف مقاصد الشرع، أما إذا كان فعله لا يناقض الشريعة، ويحقق مقاصدها فهو جائز، لأن لا مخالفة بين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع.

وعليه، فموضوع الحيل من الموضوعات المهمة، والحيلة ليس من الضروري أن تكون وسيلة إلى محرم، إذ من الممكن أن تكون وسيلة إلى جائز، فتعد عندها مخرجًا من المخارج، لذلك فالأصل في الحيل هي كل وسيلة تُتخذ لتحقيق غرض، سواء كان مشروعًا أو غير مشروع، يحقق مقصدًا أو يهدمه. لكن جرى عُرف العلماء على إطلاق مصطلح الحيل على كل فعل القصد منه هو إبطال مقاصد الشرع؛ بتحريم ما أحل أو بتحليل ما حرم.

الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي

د. أحسن لحساسنة

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة- مصر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
عدد الصفحات : ٢٢٢ صفحة

هذا الكتاب يركز على جانب الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي: تحليلا وتوضيحًا، ويبين مدى تأثير منظوره المقاصدي على أهم مباحث أصول الفقه. فما جاء به الشاطبي في كتابه «الموافقات» لم يأت به ليعيد كتابة المادة الأصولية في مختلف مباحثها، وإنما جاء ليعيد ترتيب المادة الأصولية بمنهج جديد.

ويبيِّن المؤلف أن الدارس لكتاب «الموافقات» يجد أن هناك إطارًا ضابطًا لطريقة البحث الأصولي، ونسيجًا ناظمًا يربط أول مبحث بآخره. وسبب هذه الوحدة المنهجية أن هناك مبادئ محددة لرؤيته، وقواعد محكمة في طريقة عرض وبحث ومناقشة مختلف مضامين المادة الأصولية، والتي تفرض نسقا معرفيًا واحدًا.

وقد شكلت المقدمات التي مهد بها الشاطبي كتاب «الموافقات» أهم المبادئ التي يرتكز عليها في تنظيره الأصولي، كما تُعد أيضا بمثابة مسلمات عنده، استعان بها في وضع إطار أصولي يتحرك فيه، كما يمكن أيضا وصف هذه المقدمات بأنها قواعد أصولية، كثير ما يعتمد عليها الشاطبي عند تحريره لمختلف مباحث أصول الفقه.

وقد بدأ الشاطبي بهذه المقدمات؛ ليفصح عن منظوره الأصولي، وعن قناعاته وآرائه الأصولية، وعن مذهبه في أهم القضايا الأصولية. وإن لم تكن تلك المقدمات تعكس المنظور الأصولي الكامل للشاطبي إلا أنها تعكس طبيعة الفلسفة الأصولية التي يؤمن بها، ويريد إثباتها في صياغته للفكر الأصولي من خلال كتابه «الموافقات».

يتكون الكتاب من فصلين: الفصل الأول عنوانه «هيمنة فكرة المقاصد الشرعية على التنظير الأصولي عند الشاطبي». وتُعد مقاصد الشريعة أحد أهم علوم الشريعة التي يحتاجها الناظر في أحكام الكتاب والسنة.

والحديث هنا يتمحور حول فكرة المقاصد الشرعية بوصفها أحد أهم المبادئ التي سيطرت على الكتابة الأصولية عند الشاطبي، وهيمنت على تفكيره الأصولي. وتُعد المقاصد الشرعية أحد أهم الأبنية التي شيد عليها الشاطبي فكره الأصولي، وصاغ على أساسها الجزء الأعظم من المباحث الأصولية في كتابه «الموافقات».

ولا تُعد المقاصد الشرعية عند الشاطبي مفردات تُدرس، أو مباحث تُحلل وتُفصل بقدر ما تُعد المقاصد عنده لب الفكر الأصولي، وأساسه، وشعاع يشع في كل مدونته، ويسري في مختلف مداخل البحث الأصولي عنده.

ففكرة المقاصد الشرعية عند الشاطبي فكرة مهيمنة على كل المباحث الأصولية على اختلاف موضوعاتها، وتفاوت أهميتها. ولهذا تجد كل المسائل الأصولية متأثرة بشكل واضح بالمقاصد الشرعية. وتلمس فيها مسحة مقاصدية: إما بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر.

ولا تتوقف المقاصد الشرعية عند الشاطبي في كتابه «الموافقات» عند الجزء الثاني، والذي خصصه لبحث نظرية المقاصد الشرعية، ولكن امتدت تأثيرات الفكر المقاصدي في مختلف المباحث الأصولية الأخرى في الأجزاء المتفرقة من مدونته، وهي في حقيقتها مباحث أصولية مؤسسة على رؤية مقاصدية.

فقد أقام الشاطبي علم مقاصد الشريعة على أسس عقلية ونقلية، محاولا بذلك صياغة

الفكر الأصولي التقليدي في قالب أصولي جديد مبني على المعاني الكلية، وأصول تشريعية عقلية كلية، فكان الشاطبي بمنهجه الجديد «في بناء كتاب كفيل بأن يبعد المحافظين مما ألفوه من تخطيط تقليدي».

وما يدل على هيمنة الفكر المقاصدي على كتاب «الموافقات». أنه لم يكن النظر إليها فقط على أساس أنها مادة تبحث كغيرها من المفردات الأصولية مثل: الأحكام والأدلة، ولكن فضلاً عن ذلك فإنها تعتبر نسيجًا ناظمًا لكل المادة الأصولية.

ويشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث: الأول: مدخل إلى مفهوم المقاصد الشرعية. المبحث الثاني: مسلك الشاطبي في تعليل الأحكام الشرعية. المبحث الثالث: منظور الشاطبي إلى مقاصد الشريعة. المبحث الرابع: طرق الكشف عن مقاصد الشارع.

ويعتبر المؤلف أن المقاصد الشرعية موازين معتبرة في الشريعة الإسلامية، يناط بها النظر والاجتهاد الشرعي، ويستعان بها في عملية استنباط الأحكام الشرعية وضبطها، فإن اختل من هذه الأوصاف شرط واحد، فقد يؤثر ذلك في مدى اعتبارها مقاصد شرعية.

أما عن أهمية المقاصد وفائدة معرفتها، فيشير المؤلف إلى أن أهميتها تظهر بوضوح في الاجتهاد والنظر، وبناء الأحكام الشرعية وبيانها، وهذا ما جعل الشاطبي يربط مفهوم الاجتهاد بالمقاصد الشرعية، ويربطها به حيث اشترط شرطًا واحدًا للتأهل للنظر والاجتهاد، وبيان الحلال والحرام، وهو التمكن من فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

ويُعد الشاطبي بذلك العالم الوحيد الذي اشترط شرطًا واحدًا في شروط الاجتهاد، وجعله محصورًا في مقاصد الشريعة. وهذا يعكس إدراكه لخطورة موقع مقاصد الشريعة في المنظومة الشرعية، وهذا ما دفعه إلى وضع هذا العلم على رأس قائمة العلوم الشرعية المطلوبة في النظر والاجتهاد والتأهل للفتوى..

ويمكن تحديد أهم المحاور التي تظهر فيها أهمية مقاصد الشريعة، وتظهر فائدتها وثمرتها في الأمور التالية:

١- ضبط مراتب الأحكام.

٢- ضبط مراتب المصالح والمفاسد.

٣- معرفة مقاصد الشريعة.

٤- معرفة علل الأحكام. إذ أن تعليل الأحكام مهم ومعتبر في المنظور المقاصدي.

٥- تحكيم المقاصد في تمييز السنن والآثار.

٦- تقليل الزلل في الفتوى والخطأ في الاجتهاد.

٧- تحكيم المقاصد في بناء الأحكام وتفسير النصوص.

٨- ترجيح النصوص والأخبار.

٩- معرفة مرتبة المقصد الشرعي من ترتيب الحكم.

١٠- ارتباط مقاصد الشارع بالقواعد العامة وكليات الشريعة.

الفصل الثاني عنوانه: «أثر المقاصد الشرعية على مباحث الأصول» وفيه خمسة مباحث: الأول: أثر المقاصد الشرعية في الأحكام التكليفية إجمالاً. المبحث الثاني: مفهوم المباح مقاصديًا وعلاقته بالكلية والجزئية. المبحث الثالث: أثر المقاصد الشرعية على الأحكام الوضعية. المبحث الرابع: الأسباب وعلاقتها بالمسببات والمقاصد. المبحث الخامس: أثر المقاصد الشرعية في مباحث الأمر والنهي. المبحث السادس: الأبعاد الأخلاقية للمقاصد الشرعية.

ولا شك أن للمقاصد الشرعية أبعاد أخلاقية، ويمكن ملاحظة هذه الأبعاد الأخلاقية في النقاط التالية، وهي: ارتباط المقاصد الشرعية والقواعد الأصولية بالأوصاف الأخلاقية، إذ أن كل حكم شرعي مقترن اقترانًا بأصل أخلاقي. وللحكم جانبان: جانب أصولي أو فقهي، وجانب أخلاقي. وينحصر الوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي في أوصاف ثلاثة، وهي:

الأول : المراقبة المعنوية عن طريق الوازع النفسي للإنسان.

الثاني : ضبط سلوك الفرد في باطن أعماله التي تعود بالصلاح أو الفساد عليه، أو على غيره.

الثالث : توسل الوجه الأخلاقي بالتعليل الغائي في بيان أحكامه، وترتيب بعضها على بعض.

هذه هي أهم الأساسيات التي يحملها الحكم الشرعي أخلاقيًا، ويسعى لتنزيلها عمليًا. كما يمكن ملاحظة أيضًا الوجه الأخلاقي في المقاصد الشرعية، وطبيعة العلاقة بينها من

خلال المعاني التي تحملها المقاصد الشرعية نفسها، فانطلاقا من المعاني اللغوية الثلاثة التي تقوم عليها المقاصد الشرعية، وهي: المقصود والقصد والمقصد، يمكن كشف المعاني الأخلاقية والأبعاد التربوية والسلوكية فيها.

فالمقاصد الشرعية وما تتضمنه من قواعد في أساسها قائمة على قيم أخلاقية عليها، فحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل من كل الأضرار والمفاسد التي من شأنها أن تهدرها، أو تؤثر عليها سلبًا بإنقاصها أو تشويهها، تعتبر قمة الحفاظ على القيم الأخلاقية في حياة الإنسان، كما أن الأحكام الشرعية في أساسها منوطة بتحقيق المصالح في العاجل والآجل.

قاعدة درء المفاسد وجلب المصالح وأثرها في الفقه الإسلامي

د. إسماعيل محمد عبد الحميد الشنديدي

دار الجامعة الجديدة- الإسكندرية- مصر، ٢٠٠٨م.

عدد الصفحات : ٥١١ صفحة

أصل هذا الكتاب رسالة جامعية. يتكوَّن الكتاب من مقدمة وخاتمة بينهما ثلاثة أبواب، وتحت كل باب فصول. والمقصود من هذا الكتاب هو دراسة الأحكام العامة للمصالح والمفاسد في الدنيا والأخرة؛ كي يسعى العباد في تحصيل مصالحهما، ودرء مفاسدهما، وبيان ما يقدم من هذه المصالح وما يؤخر، وكذلك المفاسد، والتعرف على القواعد الفقهية التي تساعد على الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وبيان المصالح المعتبرة في الشريعة والملغاة منها، حتى تبين أي المصالح التي يمكن الاعتماد عليها في بناء الأحكام الشرعية؛ حتى لا يقع الناس في المصالح الوهمية فيقدموا عليها، بحجة أنها تتفق وطبائعهم، وإن كانت في هذه الحالة مصادمة لنص شرعي.

ويتناول هذا الكتاب دراسة قاعدة «درء المفاسد وجلب المصالح». وهذه القاعدة تقوم على أساسين:

أولهما: كمال الشريعة ووفاء نصوصها بحاجات الجماعة ومصالح الأمة.

وثانيهما: أن الشارع قصد بشريعته مصالح العباد، فكل نص أنزله، وكل حكم شرعه يحصل مصلحة أو مصالح، وعلى الفقيه أن يسلك طرق الاجتهاد المختلفة للتعرف على هذه

المصالح، حتى يتمكن من إعطاء النوازل التي ليس فيها نص محكم، حكمًا يحقق مصلحة من جنس أو نوع هذه المصالح.

وبناء على هذين الأساسين تقرر هذه القاعدة: أن العقول لا تستقل بإدراك المصالح والمفاسد، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع.

وهذه القاعدة تسيطر على الفقه الإسلامي في مجموعه، وإليها ترجع جميع طرق الاجتهاد، فيما لم ينص فيه بعينه حكم من النوازل. وهم هذه الطرق هي: القياس، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، والمنع من التحيل، والإحالة، وتفسير النص، وتحديد نطاق تطبيقه بالمعنى المناسب السابق إلى الفهم منه. والمنع من التعسف في استعمال الحقوق، وتحقيق المناط الخاص، وإبقاء الحال على ما كان عليه في مسائل الخلاف.

هذه الطرق العشرة من طرق الاجتهاد ترجع جميعها إلى هذه القاعدة، وهي بناء على اعتبار المصالح في الأحكام، إذ هي مقصد من مقاصد التشريع الحكيم، وغاية عظمى من غاياته.

ويحدد المؤلف في المقدمة الأسباب التي دفعته إلى اختيار هذا الموضوع، ومنها:

١- أهمية المصالح والمفاسد بالنسبة للإنسان في الدنيا والأخرة، إذ عليهما يترتب الثواب والعقاب، ويتفاوت بتفاوت المصالح والمفاسد، ويتحقق بتحققها السعادة الأبدية للفرد والجماعة والأمة بأسرها.

٢- شدة علاقة الموضوع بمقاصد الشريعة الإسلامية، وارتباطه بها ارتباطًا وثيقًا، ولا شك أن مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصالح العباد.

٣- الرد على كل من اتهم الشريعة الإسلامية بالجمود والتقصير عن الوفاء بحاجات الناس، وذلك ببيان مرونتها، وأنها وافية بحاجات الناس، ومسايرة لمصالحهم، حيث إن الأحكام الشرعية العادية منها تتبدل بتبدل المصالح، وتبعًا لتغير العادات والأعراف، وهذا أكبر دليل على شمولها ورعايتها للمصالح.

٤- وجود بعض الخلل في فهم أحكام المصالح والمفاسد، وضوابطها، وأصولها العامة، مما يجعل كثيرًا ممن لا فهم لهم، ولا تذوق للشريعة الغراء، إلى الإفتاء بأحكام بحجة أنها مبنية على المصلحة، بغض النظر عن كونها موافقة لقصد الشارع أم لا.

٥- بيان أهمية القواعد الفقهية، وما لها من فائدة عظيمة في الحكم على الحوادث المستجدة، والتي ليس فيها نص شرعي بخصوصها، مما يجعل الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.

الباب الأول: «حقيقة المصالح وعلاقتها بالمقاصد الشرعية». وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: بيان حقيقة المصالح والمفاسد. وفيه مبحثين: المبحث الأول: تعريف درء المفاسد وجلب المصالح في اللغة العربية. المبحث الثاني: مدلول درء المفاسد وجلب المصالح في اصطلاح الأصوليين والفقهاء.

الفصل الثاني: معنى القاعدة، وأدلتها، ونظيرتها، وضوابطها. وفيه ستة مباحث: المبحث الأول: معنى القاعدة. المبحث الثاني: أدلة القاعدة. المبحث الثالث: نظير هذه القاعدة وأدلتها. المبحث الرابع: موقف الفقهاء من هذه القاعدة. المبحث الخامس: ضوابط هذه القاعدة. المبحث السادس: ارتباط هذه القاعدة بقاعدة «الضرر يُزال».

الفصل الثالث: «المقاصد الشرعية ورعايتها للمصالح والمفاسد». وفي هذا الفصل يبيِّن المؤلف معنى المقصد، وأنها نوعان: مقاصد عامة وهي التي تراعيها الشريعة، ويُعمل على تحقيقها في كل أبواب التشريع، أو في كثير منه. ومصالح خاصة، وهي التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، أو في أبواب قليلة متجانسة من أبواب التشريع، كمقاصد الشارع في أحكام العائلة، والتصرفات المالية، والقضاء، والشهادة، والتبرعات.

وتناول المؤلف علاقة المصلحة والمفسدة بمقاصد الشريعة، إذ أن المقاصد والمصالح يتحدان ذاتا، ويختلفان من حيث الإطلاق. فإننا إذا نظرنا إليهما من جانب الله تعالى حسن إطلاق المقاصد عليهما. وإذا نظرنا إليهما من جانب المكلفين حسن إطلاق المصالح.

والمقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه، وصلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه.

والمقصد العام هو إسعاد الفرد والجماعة، وحفظ نظام الأمة، وتعمير الدنيا بكل ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني، حتى تصير الدنيا مزرعة للآخرة، فيحظى الإنسان بسعادة الدارين. ومن أجل الوصول إلى هذا المقصد العام جاءت الشريعة بما يأتي من المبادئ مثل: رفع الحرج، ودفع الضرر، ووجوب العدل والتشاور، والاعتصام بحبل الله، ورعاية

حقوق الناس، وأداء الأمانات إلى أهلها، وغير ذلك فإن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد.

وعلى هذا فإن الإنسان مكلف بأن أي عمل يقوم به لابد وأن يكـون متوافقـا لقـصد الشارع، فإن خالفه فلا يكون معتبرًا، ولا يترتب عليه أي أثر ويكون باطلا.

ويعرض الفصل الرابع: رتب المصالح والمفاسد، وما رتب عليها من ثواب أو عقاب. ويتكون هذا الفصل من ثلاثة مباحث: الأول: المصالح المأمور بها، والمفاسد المنهي عنهـا. المبحث الثاني: رتب المصالح المأمور بها والمفاسد المنهي عنها. المبحث الثالث: مـا رُتـب عليها من ثواب أو عقاب.

الباب الثاني: عن أقسام المصالح والمفاسد وما يترتب عنها.

الباب الثالث: عن التعارض بين المصالح والمفاسد.

ويختم المؤلف دراسته مبينا عددًا من النتائج التي توصل إليها، ومنها:

١- هذه القاعدة- جلب المصالح ودرء المفاسـد- مـن قواعـد الإسـلام العظيمـة وتشريعاته الحكيمة السمحة؛ إذ أن من مقاصد الشريعة المحافظة على الضروريات الخمس، ودفع الضرر عنها، ولأجل ذلك شرع الله سبحانه وتعالى كل ما يصلح شئون عباده، ودلهـم على كل ما ينفعهم، وما فيه صلاحهم، وحذرهم ونهاهم عن كل ما يضرهم، وما فيه فسادهم، فجاءت الشريعة محققة لمصالحهم وافية بحاجاتهم.

٢- وضع الشريعة إنما هو لصالح العباد في العاجل والآجل.

٣- المصالح والمفاسد ليست رتبة واحدة، وإنما هي درجات مختلفة، فمن المـصالح الفاضل والأفضل، ومن المفاسد القبيح والأقبح، والكبيرة والصغيرة، وهكذا.

٤- المصالح والمفاسد المعتبرة هي التي ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتـاب أو السنة، وملائمة لتصرفات الشارع.

٥- مراعاة مقاصد الشريعة تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل.

٦- العقل وحده لا يستطيع أن يستقل بإدراك المصالح والمفاسد، بل لابد من تقييمهـا على أساس الميزان الشرعي.

٧- ضرورة أن تكون المصلحة حقيقية- بمعنى أن تكون قطعية أو ظنية- ترقى إلى درجة اليقين.

٨- المصالح الوهمية ليس لها أي اعتبار في نظر الشارع. والوهمية هي التي تتصادم وتتعارض مع نص شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع، وليس هناك دليل يدل على اعتبارها شرعًا.

٩- المصالح الضرورية أصل المصالح كلها، واختلالها يؤدي إلى اختلاف الحاجي والتحسيني، والمصالح الضرورية وسيلة لتحقيق غاية واحدة، وهي عبودية الله سبحانه وتعالى ووحدانيته، وأن الأحكام الشرعية تتبدل بتبدل المصالح.

مفهوم خلاف الأصل، دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

محمد البشير الحاج سالم

المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هرندن- فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

عدد الصفحات : ٤٦٢ صفحة

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وفصل تمهيدي وثلاثة أبواب. يذكر المؤلف في المقدمة أن علم أصول الفقه هو المنهج الذي يضبط اجتهاد الفقيه، ويوجهه إلى تقرير أحكام الحلال والحرام. وهذا العلم ليس من العلوم الجوهرية المقصودة لذاتها، بل هو من العلوم المنهجية الوسيطة المقصودة لغيرها، وثمرته الأحكام الشرعية التكليفية.

إن علم الفقه يقتضي التطور والتجديد باستمرار؛ لمواكبة مستجدات واقع المكلفين وعدم التخلف عنها، ومن ثم فإن دعوى تمام قواعده، واستواء ضوابطه زمن السابقين الأولين هي دعوى واهنة، ينقصها مبدأ صلاح الشريعة لكل عصر ومصر من أساسها.

وقد ظل مبحث «خلاف الأصل» مغمورًا لم ينل من الاهتمام إلا قدرًا يسيرًا اقتصر على بعض أطرافه، وهذا التقصير الحاصل في حق هذا المبحث قد أسهم في فشو ظاهرة آلية تنزيل الأحكام الفقهية على الوقائع الطارئة، لمجرد أن تتراءى مشابهة لوقائع القاعدة العامة، دون تمعن في حقيقة نسبها إلى عموم القاعدة أو خلافها، مما آل إلى مجانبة المقاصد الشرعية، وتفويت مصالح الناس في كثير من الأحيان.

إن مفهوم «خلاف الأصل» هو مسلك شرعي متبع في التوصل إلى الأحكام الشرعية

التكليفية في الوقائع الخارجة في تشريعها عن أجناسها، لتلتحق بأحكام أخرى مخالفة لأحكام نظائرها، على سبيل الاستثناء لأسباب معتبرة شرعًا، جنوحًا لتحقيق مقاصد الشارع تعالى الغائية في حكم الأصل، خلافا لمسلك «الأصل».

إن الأحكام التكليفية إنما جاءت لتسديد أفعال المكلفين، بجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم، وبما أن بعض تلك الأفعال قد يلحقها من عوارض الواقع ما من شأنه تفويت مقاصد الشريعة بدرء مصلحة أو جلب مفسدة حال الإمعان في إلحاقها بأجناسها الأصلية، فقد كان لزامًا إخراجها من حوزة تلك الأجناس إلى خلافها تعقبًا لتلك المقاصد.

ويدور الفصل التمهيدي حول مفهوم «خلاف الأصل» في الأدب الأصولي، والثابت في التراث الأصولي أن هذا المفهوم قد تراوح التعبير عنه خلال مختلف مراحل تاريخ التشريع الإسلامي بين سائر العبارات المترادفة الدالة عليه، كعبارات «العدول عن القياس»، و«المعدول به عن سنن القياس»، و«المستثنى عن قاعدة القياس»، و«خلاف القياس»، و«خلاف قياس الأصول» فضلا عن عبارة «خلاف الأصل».

الباب الأول عنوانه «خلاف الأصل في السنة النبوية»، ويشتمل هذا الباب على فصلين: الفصل الأول عن «أثر هذا المفهوم في النقد الداخلي للحديث»، ويتكوَّن من عدة مباحث: الأول يقدم نماذج من أحاديث خلاف الأصل، فيقدم حديث السلم، وحديث العرايا، وحديث المصراه، وحديث دية العاقلة.

المبحث الثاني: عن مواقف القائلين بخلاف الأصل، فيعرض مواقف الحنفية ومواقف المالكية، ومواقف الشافعية ومواقف الحنابلة وموقف أبي الحسين البصري.

المبحث الثالث: عن منهج المنكرين لخلاف الأصل، فيعرض نظرة ابن تيمية لخلاف الأصل، وقدم جملة من الأمثلة مما تراءى للبعض أنها واردة على خلاف القياس، منها: المزارعة والمساقاة، وحوالة الدين، والقرض، والسلم، والجعالة.

ثم يعرض المؤلف لموقف ابن قيم الجوزية من خلاف الأصل، وأنه قد تابع مذهب شيخه ابن تيمية في هذه القضية، فهو مثله ينكر مسلك خلاف الأصل من أساسه، ويعتبر أن كل الأحاديث والأحكام الوارد منها في المسائل، التي احتسبها الفقهاء السابقون واقعة على خلاف الأصل. والصحيح في نظره أنه ما من حديث أو حكم شرعي أو إجماع، إلا وهو داخل في دائرة القياس الشرعي الصحيح، ولا يخرج عنه بحال.

ومجمل القول أن ابن القيم قد تكفل بتوضيح معالم المنهج الذي رسمه شيخه في معرفة أصول المسائل التي تعود عليها، وطرائق كشف أحكامها الشرعية مما فات فقهاء عصره، حتى استحال الكثير من المشروعات إلى محرمات، والمنهيات إلى مباحات، وغابت مقاصد الشارع الحكيم في الكثير منها، بسبب التمسك بظواهر الألفاظ، وموروث الأقيسة مما ألحق بشريعة التنزيل وهو من شريعة التأويل، ولم يجرؤ على طرق بابه غير شيخه، فسار هو على نهجه.

الفصل الثاني عن «تقويم اختلاف العلماء في أحاديث خلاف الأصل». يعرض المبحث الأول: تقويم مواقف القائلين بخلاف الأصل، وهم المقدمون للحديث مطلقا، والقائلون بالموازنة، والمشترطون لفقه الراوي، والمقدمون للقياس مطلقا.

المبحث الثاني: تقويم منهج المنكرين لخلاف الأصل، ويدور حول تقويم موقف ابن تيمية، وتقويم موقف ابن القيم. أما المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل عن المنهج المقترح في التعامل مع أحاديث خلاف الأصل.

الباب الثاني عنوانه «خلاف الأصل والأدلة الأصولية»، وقد عني الأصوليون قديمًا بحصر الأدلة والمفاهيم الأصولية وضبطها وأحكامها والاستدلال لها وعليها بحسب قناعة كل منهم وإقراره أو إنكاره لبعضها. ومن ثم فقد تباينت أنظارهم في ذلك، واختلفوا في جملتها.

ومن السهل على الناظر في مسالك الاستدلال، وما ينطوي في إطارها من أدلة ومفاهيم أصولية، أن يتبين بوضوح حقيقة أن «الأصل» منهج متضمن لأدلة شرعية مساوقة للقاعدة الشرعية العامة، منها: الإجماع، والقياس، والاستصلاح، والاستصحاب، والعُرف.

إن «خلاف الأصل» هو أيضًا منهج استدلالي تنضوي ضمنه الأدلة والمفاهيم الخارجة عن تلك القاعدة، وقد تبين بالاستقراء أنها: الاستحسان، والذريعة، والرخصة، والضرورة.

ويتناول هذا الباب عرض الموضوع من خلال فصلين. اختص الأول بدليلي «الاستحسان»، والثاني «الذريعة».

والباب الثالث أيضًا يشتمل على فصلين: الأول عن مفهوم «الرخصة»، والثاني عن «الضرورة».

ولا تفرض هذه الدراسة معايير جديدة في التقسيم سابقة لعرض المادة المضمونية

ذاتها، فالباب الثاني والثالث لم تعتن فيهما الدراسة بالمادة المضمونية المتعلقة بتلك الأدلة والمفاهيم الأصولية من مباحث مسائل كثيرة لأن ذلك مما اهتم به الأصوليون قديمًا وحديثًا، ولا جدوى في تكراره، وإنما اقتصر تركيز البحث على الجوانب التي أهملها السابقون، أو قصروا في حقها، أو جانبوا فيها الصواب، مما يحتاج إلى مراجعة وتصويب.

ويختم المؤلف هذا الكتاب بعدة نتائج منها:

- أن اختلاف الأصوليين في مفهوم خلاف الأصل ينطلق ابتداءً من اختلافهم في دلالة الأصل ذاته.
- أن تساهل بعض الأصوليين والفقهاء في استعمال مصطلح الأصل، قد أسهم في نأيهم محل النزاع فيه، وانسياقهم في تتبع معانٍ بعيدة لا صلة لها بدلالة الأصل.
- أنه لا يُشترط في وجود الأصل وثباته أن يكون مدعومًا بدليل تفصيلي صريح وقاطع.
- أن خلاف الأصل في التشريع لا يخرج عن الدائرة الشرعية الإسلامية المتضمنة لتشريع الأصل وخلافه، والأدلة الأصولية والفروع الفقهية المنضوية فيه إنما تتسم أحكامها بالمشروعية، كأحكام الأصل تمامًا.
- أن كلا من مسلكي الأصل وخلاف الأصل في التشريع هما على حد سواء جزء لا يتجزأ من عموم التشريع.
- أن عامة الفقهاء المعاصرين قد انقطع الصلة بينهم في الأمصار الإسلامية في بعض المراحل المتأخرة من تاريخ التشريع الإسلامي، قد أسهم في استمرار شيوع بعض المفاهيم والأحكام المغلوطة.
- أن تخريج الفرع الفقهي الواحد على أصلين مختلفين: ينطوي أحدهما في دائرة الأصل، والآخر في دائرة خلافه.
- ضرورة مراجعة بعض القواعد الشرعية الكلية التقليدية التي اتضح خللها، بسبب عدم التحقق من أصولها التفصيلية، أو عدم التدقيق في صياغة عباراتها، مما يمثل رافدًا لدائرة خلاف الأصل في التشريع، وغيرها من نتائج.

عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية

د. يوسف القرضاوي

سلسلة تهيئة الأجواء رقم (١)- الكويت.

عدد الصفحات : ١١٥ صفحة

يتكوَّن الكتاب من تمهيد وخمسة عوامل. في التمهيد يشير المؤلف إلى أنه قد قصد في هذا الكتاب إلى بيان سعة الشريعة الإسلامية، ومرونتها، وقابليتها لمواجهة التطور البشري، والتغير الزماني والمكاني، مما يجعلها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

وقد خيل لبعض المستشرقين وأمثالهم- ممن يكتبون عن الإسلام بروح التعصب، وعقلية المتحامل- أن الشريعة الإسلامية شريعة جامدة صارمة، لا يتسع صدرها لمسايرة التطور، ومواجهة ما يجد من أحداث الزمان بروح العصر، وذلك أن أساسها الوحي، ومصدرها الأول النصوص الدينية، التي لا يملك المسلم إزاءها إلا السمع والطاعة.

وهذه المقدمة التي ذكروها- من حيث أنها شريعة ربانية دينية- صحيحة في نفسها، ولكن النتيجة التي بُنيت عليها غير صحيحة، إنما دفع إليها: الوهم أو الجهل أو التحامل.

إن من المستحيل أن يوحي الإله العليم الحكيم، لخاتم رسله، بشريعة عامة خالدة، تحرجهم في دينهم، أو تضيق عليهم في دنياهم، أو تعجز عن مواجهة الجديد من أحوالهم وأوضاعهم.

لقد كانت هذه الشريعة أساس التشريع والقضاء والفتوى في العالم الإسلامي كله قريبًا من ثلاثة عشر قرنا، دخلت فيها مختلف البيئات، فما ضاق ذرعًا بها، ولا قعدت عن الوفاء بمطالب، بل كان عندها لكل مشكلة علاج، ولكل حادثة حديث.

ولم تكن النصوص الدينية- التي هي أساس هذه الشريعة- قيدًا على حركة الإسلامية والحضارة الإسلامية، بل منارات تهدي إلى الخير والصلاح.

أما كيف اتسعت هذه الشريعة لأحداث العصور المختلفة، والبيئات المتنوعة، وكيف تستطيع أن توجه التطور، وتعالج كل جديد بما يعنى بمصالح الخلق، ويحقق مقاصد الشرع، ولا يغفل روح العصر؟ فهذا ما يتكفل هذا الكتاب ببيانه.

فهناك عوامل أساسية للسعة والمرونة في الشريعة الإسلامية التي وسعت العالم الإسلامي كله، للرد على المشكلات التي تُثار.

إن الشريعة الإسلامية لم تقف يومًا مكتوفة اليدين أمام وقائع الحياة المتغيرة، منذ عهد الصحابة ومن بعدهم، وأنها ظلت القانون المقدس حوالي ثلاثة عشر قرنًا إلى أن جاء الاستعمار الغربي، واستبدلها بتشريعاته الوضعية.

لقد استطاعت الشريعة الإسلامية أن تفي بحاجات كل المجتمعات التي حكمتها، وأن تعالج كافة المشكلات في كافة البيئات التي حلت بها، بأعدل الحلول وأصلحها، لأنها بجوار ما اشتملت عليه من متانة الأصول التي قامت على مخاطبة العقل، ومراعاة الواقع والموازنة بين الحقوق والواجبات، وبين الدنيا والآخرة، وجلب المصالح والخيرات، ودرء المفاسد والشرور بقدر الإمكان قد أودعها الله مرونة عجيبة جعلها تتسع لمواجهة كل طريف، ومعالجة كل جديد.

العامل الأول: سعة منطقة العفو المتروكة قصدًا. يبيِّن المؤلف أن أول هذه العوامل يلمسه الدارس لهذه الشريعة وفقهها من اتساع منطقة «العفو»، أو الفراغ التي تركتها النصوص قصدًا، لاجتهاد المجتهدين في الأمة؛ ليملؤوها بما هو أصلح لهم، وأليق بزمانهم وأحوالهم، مراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة، مهتدين بروحها ومحكمات نصوصها.

وهذا كله يدلنا على أن تعليل التكاليف، وتوسيع منطقة العفو، لم يجئ اعتباطًا ولا مصادفة، وإنما هو أمر مقصود للشارع، الذي أراد لهذه الشريعة العموم والخلود والصلاحية لكل زمان ومكان وحال.

وعن أدلة التشريع فيما لا نص فيه، يشير المؤلف إلى أن ملء هذه المنطقة- منطقة العفو- بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحي، هو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين، لم يضيق عليهم فيه، ما داموا أهلاً للاجتهاد.

وهنا تتعدد المسالك، وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ، دون أن تضيق الشريعة ذرعًا بواحد منها، ما دام قد وُضع في وضعه، واستوفى شروطه.

ثم يتحدث المؤلف عن القياس، والاستحسان، والاستصلاح، والعُرف، وهي أمور اعتمدها الفقهاء للتوسيع من حكم الشريعة فيما يستجد في الواقع من أمور لا يوجد فيها نص مباشر.

العامل الثاني: «اهتمام النصوص بالأحكام الكلية»، ويبين المؤلف أن معظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامة، ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات،

إلا فيما كان شأنه الثبات والدوام، برغم تغير المكان والزمان، كشئون العبادات والزواج والطلاق والمواريث، ونحوها من شئون الأسرة فقد عالجته الشريعة بالتفصيل الملائم، سدًا لباب الابتداع والتحريف في أمور العبادة. وحسمًا للنزاع والصراع في أمور الأسرة، وإرساءً لدعائم الاستقرار في الجانبين معًا، وهما أخطر أمور الحياة.

أما فيما عدا ذلك مما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، فكانت النصوص فيه- غالبًا- عامة ومرنة إلى حد بعيد، لئلا يضيق الشارع على الناس إذا ألزمهم بصورة جزئية معينة قد تصلح لعصر دون عصر، أو لإقليم دون إقليم، أو لحال دون حال.

إن الشارع الحكيم لم يرد أن يجعل نصوصه «لوائح» تنظيمية تفصيلية، وإنما أرادها منارات هادية لمن أراد السير، لهذا اهتم بالنص على المبادئ والأهداف، ولكن لم يعن بالنص على الوسيلة والأسلوب إلا في أحوال خاصة، لحكم وأسباب هامة؛ ليدع الفرصة لعقول البشر، ويفسح الطريق لاجتهاد الإنسان المسلم، كي يختار لنفسه الوسيلة المناسبة، والصورة الملائمة لحاله وزمنه وأوضاعه دون قيد أو حرج.

العامل الثالث: «قابلية النصوص لتعدد الأفهام»، وهذا العامل يتمثل في أن معظم النصوص التي تعرضت للأحكام الجزئية والتفصيلية، صاغها الشارع الحكيم صياغة تتسع لأكثر من فهم، وأكثر من تفسير، وهذا ساعد على وجود المدارس المتنوعة والمشارب المتعددة في الفقه الإسلامي.

ويضرب المؤلف مثالين من نصوص القرآن والسنة، لبيان كيف اتسعا لعديد من الأفهام والآراء.

المثل الأول: مثل من القرآن الكريم، «أيتا الإيلاء». وقدم عنها مجموعة خصبة من الأحكام الفقهية استنبطت من الأيتين الكريمتين، ورغم اختلافها في تفصيلات شتى، تظل مشدودة إلى النص، مربوطة بهدفه الأصل، وهو منع الرجال من مضارة النساء.

والمثل الثاني من السنة المحمدية، من حديث «الامتناع عن التسعير»، وقد اتسع هذا النص النبوي لجملة من الأفهام والاجتهادات، منها الراجح، ومنها المرجوح.

العامل الرابع: «رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية»، وهذا العامل يتجلى في أن الشريعة الإسلامية راعت الضرورات والحاجات والأعذار التي تنزل بالناس

فقدرتها حق قدرها، وشرعت لها أحكاما استثنائية تناسبها، وفقا لاتجاهها العام في التيسير على الخلق، ورفع الإصار والأغلال التي كانت عليهم في الشرائع السابقة؛ فوضعت مجموعة من القواعد الدالة على ذلك، منها:

- المشقة تجلب التيسير.
- الضرورات تبيح المحظورات.
- حالة الإكراه.
- حالة الضعف والعجز.
- ضرورات الجماعة، وسلامة كيانها.

العامل الخامس: عن «تغيير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف»، ويؤكد المؤلف أنه باستقراء النصوص تبين أن أحكام الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، وإقامة القسط بينهما، وإزالة المظالم والمفاسد عنهم. وهذا ما ينبغي مراعاته عند تفسير النصوص وتطبيق الأحكام، فلا يجمد الفقيه على موقف واحد دائم، يتخذه في الفتوى أو التعاليم، وإن تغير الزمان والمكان والعُرف والحال، بل ينبغي مراعاة مقاصد الشريعة الكلية وأهدافها العامة، عند الحكم في الأمور الجزئية الخاصة.

صناعة الفتوى وفقه الأقليات

الشيخ عبد الله بن بيه

المركز العالمي للوسطية- الكويت (د. ت).

عدد الصفحات : ٤٧٣ صفحة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وقسمين. يشير المؤلف في المقدمة إلى أن لكل زمان نوازله وفتاويه، تنوعت بتنوع الحوادث والوقائع، وتعددت بتعدد اجتهادات المجتهدين، واختلاف أهل الصنائع.

ولما كان من أهم نوازل الفقه في هذا الزمان ما يتعلق بفقه الأقليات، حيث إن أوضاع الأقليات المسلمة تقتضي فتاوى معاصرة، تجيب عن أسئلة الزمان والمكان، والتي ليست بالضرورة عين النوازل التي أفتى فيها الأوائل، ولكنها قد تكون لها بها وشيجة قربى، وصلة

نسب يدركها البصير الذي مارس علوم الشريعة، واستبان له الميسم، فألحق الفروع بالأصول، وسلك طريق الاستنباط للموازنة بين المنقول والمعقول.

القسم الأول: يشتمل على مقدمة وثلاثة فصول. المقدمة عن النازلة والفتوى لغة واصطلاحًا، وخطر الفتوى، وآداب الإفتاء ومسئولية المفتي. ويركز المؤلف على إبراز جملة من القضايا قد تدور في أذهان المتعاطين للفتوى، كما قد تساور نفوس متلقي الفتوى من الأفراد والجماعات.

وأهم هذه القضايا أن ننبه ولو على سبيل الإلماح إلى دقة عملية الإفتاء، ووعورة اقتحام عقبتها، وذلك ما يشير إليه عنونة الكتاب بـ«الصناعة»؛ لأن الصناعة عمل يُفترض فيه أن يكون متقنًا، وأن يكون صانعه متخصصًا، وأنه بقدر تخصصه يكون المنتج الصناعي محكمًا ومرغوبًا. إلا أنها صناعة ذات طبيعة خاصة تتميز بها عن غيرها من الصناعات؛ لأنها ترجمة لحكم الله تعالى، وتوضيح له، وللسائلين ممن هو أهل لذلك.

لهذا كان التصدير والمقدمة عن علاقة الصناعة بالفتوى، وتعريف الفتوى والنازلة لغة واصطلاحًا، وما يكتنف هذا المصطلح من هالة في الشرع، وما يعتريه من حكم؛ فالفتوى تبيين لحكم شرعي لمن سأل عنه، لا على سبيل الإلزام.

الفصل الأول: ما به الفتوى والأدلة المعتمدة في عهد الصحابة، ويدور حول ما فُتي به في عصر أصحاب رسول الله ﷺ، وهو العصر الذي انتقلت فيه الفتوى من الوحي المباشر على المعصوم إلى اجتهاد البشر في فهم الوحي وتطبيقهم، وكان مرحلة مفصلية في التعامل مع الوقائع والنوازل في ضوء نصوص الشرع وتصرفات الشارع، والاجتهاد البشري في أجلى صور تعامله مع الوحي الإلهي. وهنا تبرز ثلاثة أمور وجهت المجتهدين:

الأمر الأول: ظهور أدلة ما كانت لتظهر في زمن الوحي، فقد ظهر الإجماع والاجتهاد بالرأي من خلال تعامل الخلفاء مع قضايا لا نص فيها. حيث يجتمع رؤوس الناس وأعيانهم، وذلك ما يعني دعوة الفقهاء للاتفاق على مسألة، أما الاجتهاد بالرأي وهو أعم من القياس فقد ظهر جليًا في كثير من القضايا.

الأمر الثاني: هو بروز عامل الزمان في التعامل مع النصوص الشرعية مما يعني أن المصالح الحادثة أصبح لها وزن مقدرة من غير صاحب الوحي. وبعبارة أخرى برز توجه مقاصدي إلى جانب النصوص الجزئية؛ لتخصيص عمومها إن لم يكن في الدلالة فهو

تخصيص في الزمان، كمسألة النفي والقطع في زمن المجاعة، وتوريث مطلقة المريض، وتضمين الصُناع.

الأمر الثالث: ظهور الاختلاف الناشئ تارة عن دلالات الألفاظ، والناشئ تارة أخرى عن معقول الشرع، وهو ما يسمى بالاختلاف الحميد، والاختلاف السائغ بين أهل الحق.

وهو اختلاف- كما يرى المؤلف- له أسبابه المشروعة ومعطياته العلمية، وأنه كان رحمة للأمة، فقد فتح باب الاجتهاد على مصراعيه؛ ليختلف المختلفون من غير عنت ولا حجر، ما دام ذلك الاختلاف واقعًا من أهله علمًا وديانة، ملتزمًا بأصوله.

أما الفصل الثاني وعنوانه «تعريف المفتي والمفتى به في المذاهب الأربعة»، فهو خطوة في التأصيل وتطور نوع الصناعة عرفنا فيه المفتي بعد أن كان معروفًا في زمن الصحابة؛ فاحتاج إلى ضبط. والمفتى به في المذاهب حيث تمهدت سبل الاجتهاد، وتوضحت وسائل الاستنباط وقننت مع ظهور بوادر أصول الفقه برسالة الشافعي، وتشعبت آراء وافترضت الصور الذهنية التي قد لا توجد في الخارج، ولن توجد أبدًا، فأثري الفقه، وراجت صناعة الجدل، ومطارحات الآراء، ومقارعة الحجج والأفكار مع دخول المنطق الأرسطي والمعقولات الفلسفية اليونانية إلى الميدان. فاختيرت أنواع القياس، وتبارت المدارس الفقهية، فأصبحت المقاصد الكلية توازن النصوص الجزئية القطعية.

أما الفصل الثالث: فيقدم نماذج من منهجية الفتاوى والنوازل، وأمثلة منها بعد عصر المجتهدين، مع الإشارة إلى كيفية الاستفادة منها في التعامل مع القضايا المستجدة، وقدمت إشارة إلى تعامل المقلدين بعد عصر المجتهدين، حيث ضربت أمثلة من فتاوى القرون التي لم يعد الاجتهاد فيها معترفا به.

أما القسم الثاني من الكتاب فيعالج أوضاع مجتمع مسلم صغير يعيش وسط مجتمع كبير غير مسلم في بلد لا سلطان فيه للإسلام، تسوده قوانين بشرية لا صلة لها بشريعة الإسلام، إلا بقدر ما يشترك فيه العقلاء من الأنام، فاحتاجت حالتهم لاجتهاد، فكان الجزء الثاني هو عرض لمعنى معالم فقه الأقليات، وهو مصطلح حديث لم يكن معروفا في الماضي، وقد نشأ في القرن الماضي وتأكد في مطلع القرن الخامس عشر الهجري مع قيام الهيئات الإسلامية المهتمة بأوضاع الجاليات المسلمة والمجتمعات المسلمة في بلاد الغرب.

وكلمة الأقليات تعني مجموعة بشرية ذات خصوصيات. تقع ضمن مجموعة بشرية

متجانسة، كثر منها عددا تملك السلطان أو معظمه. ويتكون هذا القسم من ثلاثة فصول:

عنوان الفصل الأول «التأصيل لفقه الأقليات» يذكر المؤلف أن فقه الأقليات يبحث عن إيجاد سيطرة لسلوك الأقليات، فهو عبارة عن واجبات الأقلية في ثلاثة اتجاهات:

أولاً : اتجاه المحافظة على ممارسة إيمانها ودينها ليس على مستوى الفرد فحسب، بل أيضًا على مستوى الجماعة.

ثانيًا : فقه الأقليات يرمي إلى تذكير الأقلية بواجباتها تجاه المجموعــات الأخــرى، وتقيم جسر تواصل، ووصل من خلال تفعيل القيم الدينية التي يشتمل عليها الدين من دعــوة إلى الرحمة والمحبة والتعارف بين البشرية، واحترام حقــوق الإنــسان فــي نفــسه ودينــه وممتلكاته، وفقه الأقليات يقدم عمليًا نظام حسن سلوك من موروث الفقه الإسلامي.

ويعلمنا فقه الأقليات العمل بديننا، والتعامل بواسطته، فهــو يعلمنــا أن الجهــاد مــن الأحكام السلطانية لا يعلنه الأفراد ولا الجماعات، وإنما تعلنه الحكومات، وأن جهاد المسلمين في دار الأقليات هو تحسين صورة دينهم، وإنجاح مؤسساتهم، وتربية أولادهم دينيًا ودنيويًا.

ثالثًا : فقه الأقليات يسهل الحياة الدينية وييسرها، فهو يعلم المسلم أن له فسحة فــي دينه، ويسرًا في أمره. ولهذا فإن فقه المقاصد له أقليات وقواعد، أما المقاصد فهي:

أولاً : مقصد عام، هو المحافظة على الحياة الدينية للأقلية المسلمة على مستوى الفرد والجماعة.

ثانيًا : التطلع إلى نشر دعوة الإسلام في صفوف الأكثرية مع ما يستتبع ذلــك مــن تمكين تدريجي للإسلام في الأرض.

ثالثًا : التأصيل لفقه العلاقة مع الغير في الواقع الحضاري والعالمي؛ لإيجاد حالة من الثقة المتبادلة والقبول.

رابعًا : التأصيل لفقه الجماعة في حياة الأقلية، بمعنى الانتقال من الحالة الفرديــةإلى الحالة الجماعية.

أما القواعد، فإن فقه الأقليات كسائر فروع الفقه يرجع إلى مصدري الشريعة: الكتاب والسنة، إلا أنه عند التفصيل يرجع أولا: إلى كليات الشريعة القاضية برفع الحرج، وتنزيــل أحكام الحاجات على الضرورات، واعتبار عموم البلوى في العبادات والمعــاملات، وتنزيــل

حكم تغير المكان على حكم تغير الزمان، ودرء المفاسد، وارتكاب أخف الضررين وأضعف الشرين. مما يسميه البعض فقه الموازنات والمصالح المعتبرة والمرسلة دون الملغاة.

ويعرض الفصل الثاني القواعد الكبرى التي يعتمد عليها فقه الأقليات، وهي:

- قاعدة التيسير، ورفع الحرج وتجلياتها.
- قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان.
- قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة.

ويقدم الفصل الثالث عدة أمثلة لمسائل لها أهمية خاصة من فقه الأقليات، منها:

- الإقامة بديار غير المسلمين، والتجنس بجنسيتهم.
- العلاقات الإنسانية والتعامل، وتحتها زمرة من القضايا.
- تأثير الاستحلاب وانقلاب العين في طهارة بعض الأطعمة.
- قضية حجاب المرأة.

إلا أن الأمثلة الحية كانت في ملحق فتاوى المجلس الأوربي، التي كانت تجيب عن نوازل حقيقية، تمثل مشهد الإشكالات الشرعية التي تعاني منها الأقلية المسلمة في ديار الغرب.

ثالثًا : أطـروحات علمـية

سد الذرائع فـي الشريعة الإسلامية (جزءان)

محمد هشام برهاني

رسالة لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية من كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٩٧٢م.

عدد الصفحات : ٦٣٢ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وتمهيد وقسمين. أما التمهيد فقد تكلم فيه الباحث عن مظاهر الاجتهاد بالرأي، ومن بينها سد الذرائع. وخصص القسم الأول للتعريف بالـذرائع وأقـسامها وأحكامها، والقسم الثاني لبيان صحة أصل سد الذرائع والاحتجاج له.

وفي المقدمة يبين الباحث أن الله تعالى قد ختم الشرائع بشريعة الإسلام، وقدر لها أن تواكب سير الإنسان والحياة إلى النهاية، يوم تُبدل الأرض غير الأرض والسماوات، ويقـوم الناس لرب العالمين، وقد خصّها لذلك دون سائر الرسالات السابقة بما يجعلها صـالحة لأداء هذه المهمة.

فميّزها أولا بالعالمية التي تشيع فيها، وتنطق بها كل نصوصها ومصادرها؛ فلم تكـن رسالة أمة واحدة، ولا طبقة خاصة، ولم تكن للسادة دون الضعفاء، ولا للضعفاء دون السادة، ولكنها رسالة تشمل بني الإنسان من كل جنس وملة ولسان، في كل زمان ومكان.

وميّزها ثانيًا: بالعموم والشمول، فاستجابت بذلك لجميع مطالب الإنسان روحًا وجسدًا، عقلاً وضميرًا، ووفت بكل حاجات المكلف في الدنيا والآخـرة، وفرضـت لهـذه المطالـب والحاجات الظروف المناسبة؛ ليقوم التوازن بينها كاملاً؛ فلم تعذب الجسد لحساب الروح، ولم تظلم العقل بالتوجه إلى مخاطبة الضمير والوجدان، ولم تهمل الدنيا لتعيش في أجواء الآخرة، وإنما أعطت كل جانب حاجته، وكل ذي حق حقه.

وميزها ثالثًا: بالمرونة الفائقة على الاستجابة لمختلف البيئات والظروف، مع أصـالة لا تضيع معالمها، ولا تذوب بسبب شخصيتها. ولذلك أجاز النبي ﷺ لأصحابه الاجتهاد فيمـا يعرض لهم، فأقرهم عليه تارة، وصوبه لهم تارة أخرى. ومن هنا أجاز أئمة الاجتهاد لأنفسهم

النظر في الأحكام على ضوء مقاصد الشريعة وروحها، دون الاكتفاء بظــواهر نــصوصها. ومن هنا أيضًا نشأت مصادر الاجتهاد بالرأي، وروعيت أعراف الناس وعاداتهم، وتقــررت القاعدة الشهيرة: لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان.

وموضوع «سد الذرائع» قامت حول صحته شكوك وشبهات، صرح بعــضهم بنــاء عليها بفساده وبطلانه، مع أنه معتبر شرعًا ومؤيد عقلا. وقد أساء فهمه البعض، فظنوا أنـــه واحد من مظاهر التضييق على العباد، والتشديد على الخلق بسد أبواب الرحمة عليهم، مع أنه ضابط عدل يدفع غلو المتنطعين وتطرف المتشددين، ويفتح لهم الباب ليخرجوا به من العسر إلى اليسر، ومن الحرج إلى السعة.

ويشتمل التمهيد على ستة مباحث: المبحث الأول يتضمن:

١- طرق معرفة الأحكام في حياته ﷺ .

٢- طرق معرفتها بعد انتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى.

٣- خطورة الاجتهاد في هذه المرحلة.

٤- صلة التمهيد بموضوع البحث «سد الذرائع».

المبحث الثاني: الاجتهاد معناه لغة واصطلاحًا.

المبحث الثالث: الرأي معناه لغة واصطلاحًا، وحد الاجتهاد بالرأي.

المبحث الرابع: مظاهر الاجتهاد بالرأي ومن بينها سد الذرائع. وما ذكره العلماء من مظاهر لهذا الاجتهاد إما راجع إلى النقل أو إلى مظهريه الأساسيين: القياس والاستصلاح.

المبحث الخامس: القياس: معناه، أركانه، مراتبه.

المبحث السادس: الاستصلاح، معناه.

أما القسم الأول، فقد جعله الباحث بابين، تناول في أولهما الموضوع في ثلاثة فصول وخاتمة. في الفصل الأول معنى الذريعة في اللغة، وعند الفلاسفة، وفي الاصطلاح الشرعي. وبيَّن أن جميع هذه المعاني تقوم على ثلاثة عناصر، أمر ينطلق منه التذرع، وحركة تتطلــع الذريعة بها إلى الأمام، وهدف يقصد من التحرك، وقد عبّر عنها في المعنـــى الاصــطلاحي بالوسيلة، والمتوسل إليه، والإفضاء.

وبيّن أن كلاً من الوسيلة والمتوسل إليه- في حدود المعنى اللغوي للذريعة- يمكن أن يكون فعلاً أو شيئًا أو حالة قائمة في شيء كوصف أو علاقة، وأنهما كذلك في اصطلاح الفلاسفة، وفي الاصطلاح الشرعي العام، والذي فرق بينه وبين الاصطلاح الشرعي الخاص أن هذا يتميز بكون الوسيلة والمتوسل إليه فيه فعلا مقدورًا للمكلف.

ولابد في المعنى اللغوي والفلسفي من وجود القصد في الإفضاء، بخلاف الاصطلاح الشرعي بنوعيه، الذي يتجه فيه إلى النتائج، ويراعي فيه المآل، بصرف النظر عن نية العامل.

وأهم ما يتميز به المعنى اللغوي للذريعة كونها غير مرتبطة بحال المقصود المتوسل إليه من حسن أو قبح، بخلاف الاصطلاح الفلسفي الذي يشترط كونها نافعة في نظر العقل، وبخلاف الاصطلاح الشرعي الذي يشترط كونها صالحة في نظر الشرع.

وأهم ما يميز المتوسل إليه في المعنى اللغوي أنه مطلق من قيد الحسن أو القبح، وكذلك في الاصطلاح الشرعي العام، أما في الاصطلاح الشرعي الخاص، فلابد من كونه مفسدة في نظر الشرع. ويتصور وجود سد الذرائع وفتحها في اللغة، وكذلك في الاصطلاحين الشرعي والفلسفي.

إن سد الذرائع في اللغة يعني ترك مباشرة الذريعة، أو الحيلولة بين الذريعة والمقصود بحائل مادي أو معنوي. ومعناه في الاصطلاح الفلسفي هدم وإعاقة وإضرار بالحياة. ويعقد الباحث أيضًا مقارنة بين الحيل وسد الذرائع، وبين سد الذرائع وتحريم الوسائل.

وفي الفصل الثاني تناول الباحث أركان الذريعة الثلاثة: الوسيلة والمتوسل إليه والإفضاء، وبيّن كيف يثبت كون الركن الأول ذريعة، بالاستنباط من تقسيم الذرائع إلى ما هو مجمع على سده، وما هو مجمع على إهماله، وما هو مختلف فيه. واستخرج بعد ذلك قاعدة المنع في الذرائع، ثم بيّن حد الإفضاء ومعناه، وضرورة كون المتوسل إليه فعلاً محرمًا، وأنه الأساس في تقدير قوة الإفضاء.

وتكلم الباحث في الفصل الثالث عن سد الذرائع في استعمال الفقهاء والأصوليين، وبيّن أنه قد يرد بمعنى الأصل، وقد يرد بمعنى الدليل، وقد يرد بمعنى القاعدة، لكنه أقرب ما يكون إلى القاعدة الأصولية، وذلك بعد عرضه على المعاني الاصطلاحية لكل من الأصل والدليل والقاعدة، وعلى مزايا كل من القواعد الأصولية والقواعد الفقهية.

وفي الباب الثاني عرض الباحث أقسام الذرائع بحسب موقف العلماء منها سدًا وفتحًا، وبحسب أصل الوضع الشرعي للذريعة، وبحسب ما يلزم عنها من أضرار تلحق العامل بها أو غيره، وبحسب وجود القصد وعدم وجوده، وبحسب قوة إفضائها إلى المفسدة، وبحسب مكانها بين المصالح والمفاسد.

كما عرض أحكام الذرائع بالمعنى العام، وبيّن حكم الوسيلة الجائزة المؤدية إلى الجائز، وحكم الوسيلة الممنوعة المؤدية إلى الممنوع، وحكم الوسيلة الممنوعة المؤدية إلى الجائز. وفصل الباحث حكم الوسيلة الجائزة المؤدية إلى الممنوع بالنظر إلى إباحة الوسيلة أو وجوبها، وكراهة المتوسل إليه أو حرمته، وبالنظر إلى عموم وخصوص المفسدة المتوسل إليها، وإلى قطعية وظنية الإفضاء.

ثم تكلم الباحث عن أحكام الذرائع بالمعنى الخاص، وبيّن حكم الوسيلة المباحة المؤدية إلى فعل محرم قطعًا أو غالبًا أو كثيرًا أو نادرًا، وحكم الوسيلة المندوبة المؤدية قطعًا أو غالبًا أو كثيرًا أو نادرًا إلى فعل محرم، وحكم الوسيلة الواجبة المؤدية قطعًا أو غالبًا أو كثيرًا أو نادرًا إلى فعل محرم.

وعن أثر المخالفة لحكم الذرائع بيَّن الباحث أن التذرع قد يكون بالفعل، وقد يكون بالترك. وفي حالة فتح الذرائع تناول أثرها عندما يدخل التذرع في حدود المباحات، وعن أثرها عندما يدخل في حدود المطلوبات المندوبة، وعن أثرها عندما يدخل في حدود المطلوبات الواجبة.

وفي حالة سد الذرائع بيَّن الباحث أثر المخالفة في الذرائع النصية من جهة الصحة والفساد، ومن جهة الحرمة والكراهة، ومن جهة العقوبة وعدمها، ثم عقب بذكر أثر المخالفة في الذرائع الاجتهادية من الجهات الثلاثة كذلك: الصحة والفساد، والحُرمة والكراهة، والعقوبة وعدمها.

وأما القسم الثاني من الرسالة، فقد تكلم فيه الباحث عن الاحتجاج بسد الذرائع، ومهد بأن سد الذرائع دليل صحيح مؤيد بالعقل، ثم بيّن في ثلاثة أبواب أنه معتبر في الشرع لعموم يفيد القطع، واستدل على ذلك في الباب الأول باستقراء الوقائع والشواهد بالنقل من الكتاب والسُنَّة.

وعرض في الباب الثاني لاستقراء الوقائع من اجتهاد الصحابة والتابعين، ومن فقه

المذاهب الأربعة. وفي الباب الثالث ناقش الباحث موقف المخالفين من الشافعية والظاهرية، وبيّن بالأدلة فساده، ثم ختم هذا القسم بذكر بعض الشواهد والتطبيقات في حياتنا المعاصرة.

ويرى الباحث أن المصلحة المرسلة التي يأخذ بها المالكية هي المصلحة الملائمة في الجملة لمقاصد الشارع، من غير أن يشهد لها اصل خاص من الشريعة بالإلغاء ولا بالاعتبار.

الاجتهاد والتلفيق واتخاذهما علاجًا لأدواء المجتمع الإسلامي

قاسم بن مت صالح

رسالة لنيل درجة الدكتوراه من كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

عدد الصفحات : ٥١٥ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة. يشير الباحث في المقدمة إلى أن الاجتهاد والتلفيق من الأمور التي تجمع شمل المسلمين وتؤلف بين قلوبهم وتوحد الأهداف، بعد أن استغل المستعمرون أسباب الفرقة أسوأ استغلال. والتلفيق هو الدعوة إلى تنقية المذاهب من الشوائب التي أثارتها العصبيات الطائفية.

التمهيد يشمل عرضًا تاريخيًا لعصور الاجتهاد، ويتضمن الموضوعات الآتية: الاجتهاد في عصر الرسالة. الاجتهاد في عصر الصحابة. الاجتهاد في عصر التابعين. الاجتهاد في عصر أتباع التابعين. أصول الاجتهاد عند الأئمة الأربعة.

وذكر الباحث أن الله أنزل القرآن على سيدنا محمد ﷺ وأوحى إليه الشريعة المُحكمة، شريعة الإيمان الحق والعقائد الصحيحة، ومخاطبة العقول وتربيتها على النظر والتدبر والتفكر، شريعة الأحكام العملية، التي أراد العليم أن تكون خاتمة الشرائع الإلهية، وفيها ما يكفل خير الإنسانية في الدنيا وفي الآخرة. وشاءت حكمته تعالى أن يكون من هذه الأحكام ما فُصّل تفصيلا وافيًا، وبُيّن بيانًا كافيًا، وأن يكون منها الأحكام الكلية والقواعد المرنة التي تتسع لحاجات الناس، وتساير مصالحهم في شتى البقاع، ومختلف العصور، وأن يكون في كل من هذين النوعين مجال عظيم وأبواب مفتوحة لاجتهاد من يكون أهلاً للاجتهاد.

وبعد ما لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى انقطع الوحي، وانقطع عصر التشريع، وبدأت عهود الاجتهاد عند الصحابة ومن بعدهم حتى وصل إلى عصر الأئمة الأربعة.

ومن العوامل التي أدت إلى انتشار الاجتهاد في عصر الصحابة ذلك الفتح الإسلامي الكبير الذي شمل فارس ومصر والروم وشمال إفريقية. وكان لدى هذه البلدان المفتوحة ثقافات عريقة، وتقاليد لم يألفها العرب، وحوادث لم يرد في شأنها نص من القرآن أو السنّة، لذلك كان لزامًا أن تتطور الأسس والأصول التي احتواها القرآن والسنّة. ومن هنا فتح المسلمون باب التفكير في المسائل، وأخذوا يقننون في ضوء الدين مسائل الحياة العملية والدينية، خصوصًا في المجال السياسي، وتدبير أمور البلدان المفتوحة.

لذلك كرسوا جهودهم في استنباط الأحكام عن طريق الاجتهاد. فمن ذلك الحين تطور الفقه الإسلامي، وخرج من نطاقه الضيق في عصر الرسول إلى نطاق أوسع يشمل الحياة الداخلية والخارجية للدولة الإسلامية.

فالاجتهاد، وإن كان من الوسائل التي يتوصل به إلى معرفة الأحكام- فقد ثبت أن الصحابة كانوا يجتهدون في عصر الرسالة- إلا أنه مع ذلك لم يكن مصدرًا من مصادر التشريع في ذلك العصر نظرًا إلى أن الحكم الاجتهادي إن أصاب أقره الوحي، وإن أخطأ فالوحي ينقضه ويصوّبه، فالمآل إذًا إلى الوحي دون الاجتهاد.

وأسباب اختلاف الأئمة من الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين هو رحمة وسعة لا نقمة، لأن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه المِلة قابلة للتطور ومجالاً للظنون، وثبت عند المجتهدين أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة. فالظنيات عرضة لإمكان الاختلاف فيها، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف.

ولا ينافي ذلك أن في القرآن تبيانًا لكل شيء؛ بمعنى أنه تعرض للمبادئ الكلية، فيمكن تحكيمها في كل ما جد من الحوادث. وهذه الكليات يمكن أن تتمشى مع اختلاف الظروف والأحوال. وهو تبيان لكل شيء من حيث إنه أحاط بأصول بما يلزم لحفظ المقاصد الشرعية من الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكملات كل منها.

الباب الأول عنوانه: «الاجتهاد ومباحثه»، ويتضمن أحد عشر مبحثًا عن الاجتهاد وشروطه، وأحكامه، وحجيته، واجتهاد الرسول، واجتهاد الصحابة في عصره، وتقليد المجتهد، وتكرار الوقائع، ونسبة الأقوال بها إلى المجتهد، ونقض الاجتهاد، وطبقات المجتهدين.

وقد أثبت الباحث في هذا الباب أن جميع طرق الاجتهاد التي تتخذ من أصل اعتبار المصالح في الأحكام نقطة بداية لها محل اتفاق بين المجتهدين على الأخذ بها في الجملة، على الرغم مما يظهر من عبارات بعض كُتّاب الأصول الذين حكوا خلافًا بين الأئمة في بعض هذه الطرق.

والحكم الاجتهادي مبني على غلبة ظن المجتهد أنه حكم شرعي في الواقعة التي نظر فيها، واستفتي عنها. لذلك لا يُقال له حكمٍ شرعي ابتداء؛ لأن المجتهد لا ينشئ حكمًا من عنده، وإنما هو كاشف عنه في ظنه بالبحث في الأدلة والأمارات التي نصبها الشارع للوصول إلى ذلك الحكم.

والاجتهاد ماض إلى يوم القيامة؛ لأن الأدلة الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والسنة والإجماع والقياس عامة موجبة لما تفيده من الحكم من غير تخصيص بشخص دون شخص، أو عصر دون عصر، ولا يجوز العدول عن مقتضاه إلا لضرورة مقدرة بذلك بقدرها. لذلك فالاجتهاد فرض دائم، وحق قائم إلى قيام الساعة، ودعوى انقراض عصر الاجتهاد، وانقضاء أهله دعوى لا دليل عليها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

ويشير الباحث إلى أن العامي الصرف، وكذلك من له نظر وبصر بالمذاهب غير أنه لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لا يجوز لهما أن يجتهدا، بل يجب عليهما تقليد المجتهدين.

إن العامي الصرف لا يصح له مذهب لو تمذهب به، وإنما مذهبه في كل نازلة هو مذهب من أفتاه فيها. أما من كان له نوع بصر بالمذاهب وتأهل للنظر فإنه إن تمذهب بمذهب إمام بعينه فمعنى هذا أنه متبع له في العلم والمعرفة، وفي العمل إذا ما دعت إليه الحاجة.

ومن التزم مذهب إمام بعينه فالأصح أنه لا يلزمه، لأن التزامه غير ملزم، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله؛ فمن التزم مذهبًا معينًا فله الانتقال عنه كلية، أو في بعض الأحكام في آحاد المسائل.

الباب الثاني عنوانه: «في التلفيق ومباحثه». وفيه تمهيد عن التقليد وأحكامه وشروطه وما يتعلق به من التزام المقلد بمذهب معين وانتقاله من مذهب إلى آخر.

ويشتمل هذا الباب على ثمانية مباحث هي: تعريف التلفيق لغة واصطلاحًا، التلفيق في الاجتهاد، التلفيق في التقليد، التلفيق بين المانعين والمجيزين، التلفيق وأساسه في الفقه الإسلامي، التلفيق وتتبع الرخص، التلفيق في التشريع والتلفيق لا يلغي المذهبية.

ويرى الباحث أن التلفيق جائز في العبادات والمعاملات، وأنه لم يدل هناك دليل على منعه أو تحريمه من القرآن والسنة والإجماع والقياس، وأن ما أسموه بالتلفيق ما هو إلا عـين التقليد من كل وجه، ولابد لكل من أجاز التقليد أن يجيز التلفيق، وأن القـول بمنعـه يـذهب بقاعدة التقليد التي أوجبها العلماء على العامة، وينقض القاعدة المعروفة «أن العوام لا مذهب لهم، وأن مذهبهم مذهب من أفتاهم»، كما أنه ينافي يسر الـشريعة الإسـلامية، وأنهـا ديـن الفطرة.

وبما أن التلفيق يكون في المسائل الاجتهادية الظنية، فإنه يجري كذلك فـي الاجتهـاد كما يجري في التقليد، وإن كان أكثر استعماله في التقليد خصوصًا في العصور المتأخرة بعـد انتشار التقليد.

وقد اختلفت عبارات المانعين للتلفيق في التقليد، فمنهم من منع منه مطلقًا، ومنهم من ادعى الإجماع على المنع، ومنهم من اشترط شروطًا يكون مؤداها هذا المنـع. فهنـاك مـن العلماء من منع التلفيق مطلقًا لما فيه من المفاسد، لأن هذا الباب لـو فُـتح لأفـسد الـشريعة الغراء، ولأباح الحرمات، وهذا لا يمكن أن يقول به عاقل. والقاعدة أن كـل مـا أدى إلـى محذور فهو محذور، وكل قول يلزم منه إباحة محرم فهو مردود.

وهناك من أجاز التلفيق، وذكروا فيها شروطًا؛ فقد نقل القرافي عن الزناتي من أئمـة المالكية قوله: يجوز تقليد المذاهب في النوازل والانتقال من مـذهب إلـى مـذهب بثلاثـة شـروط.

وأخيرًا يتناول الباحث التلفيق في التشريع، ويقصد به تخير ولي الأمر أو من ينـوب عنه من أحكام مختلف المذاهب الفقهية المعتبرة مجموعة من الأحكام لتكون قانونـا يُقـضى ويُفتى به بين من يخضعون له، وقانون كهذا قد جمع في أول مرة في عهد الأتراك العثمانيين عند إصدار قانون العائلات وذلك عندما تم التلفيق من أحكام المذاهب الأربعة ليكـون قانونـا رسميًا. وقد وقع فعلا في مصر حين صدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ بشأن أحكام النفقـة وبعض مسائل الأحوال الشخصية، وكان التخير فيه في نطاق أوسع من المـذاهب الأربعـة حيث شمل مذاهب الشيعة والظاهرية.

الفكر الفقهي للإمام الغزالي

محمد أحمد عبد الهادي سراج

رسالة لنيل درجة الدكتوراه من قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

عدد الصفحات : ٤٢٦ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة. يشير الباحث في المقدمة إلى أهمية الغزالي كواحد من أبرز زعماء الفكر الإسلامي والإنساني. والمجالات التي نبغ فيها عديدة ومتنوعة، وهذه الدراسة لتجلية الجانب الفقهي والأصولي في فكر الإمام الغزالي، لأهميته الفائقة للأمة الإسلامية في وقت تتزايد فيه الأسباب المؤيدة لابتعاث الفقه الإسلامي وإصلاحه مما ألم به من أخطاء تاريخية. والبحث في الفكر الفقهي للإمام الغزالي يطالعنا بخطة متكاملة للإصلاح الفقهي، على الفقهاء المحدثين أن يستفيدوا منها.

يتناول التمهيد عصر الإمام الغزالي وحياته.

الباب الأول عنوانه: «الجانب الفقهي في فكر الإمام الغزالي». ويضم هذا الباب أربعة فصول، ويسعى إلى تقديم صورة عامة للتطور الفقهي في المذهب الشافعي قبل الغزالي الذي انتسب إلى هذا المذهب، وتخرج في دائرته. كما يسعى هذا الباب إلى تقديم الأرضية التي ثبتت قدم الغزالي عليها، ومتابعة العناصر الخاصة بفكره، تلك التي أضافها للفقه في إطار المذهب الشافعي، وفي الإطار العام للفقه الإسلامي.

ويخصص هذا الباب فصلاً يحدد الأسس التي اقترحها الإمام الغزالي لتخليص الفقه الإسلامي من الشوائب التي لحقت به. وهذه العناصر التي قدمها لا تزال حتى الآن تكتسب حيوية في التخطيط لإعادة الفقه الإسلامي إلى سالف مجده.

ويقدم هذا الباب تعريفا بكتب الإمام الغزالي الفقهية والأصولية، لاعتماد الباحث عليها من ناحية، ومن ناحية أخرى لعدم شهرة تلك الكتب بين الدارسين له.

كما ينظر الباحث في هذا الباب في أفكار الإمام الغزالي الفقهية، ويختار منها ما يساعد على تقديم صورة لأصالة فقهه. وينصب الاهتمام بصفة خاصة على تحليلاته الشاملة، ونظرته العامة، دون عناية بالتفصيلات، وتتجلى أهمية الجوانب التي يقدمها هذا

الباب في أن الغزالي قدم كثيرًا من النظريات التي تستدعي وقفة عند تحليله لها، وتصويره لحيوية الفقه الإسلامي فيها.

ويحدد الباحث في هذا الباب أبرز الاتجاهات السائدة في المذهب الشافعي قبل الغزالي، ويبيِّن أبرز الأخطاء التي ورثتها الدراسات الفقهية، والتي تصدى لها الغزالي بالنقد والتحليل في وعي دقيق منه بضرورة إصلاح الفقه، تلك الفكرة التي ظلت تتردد من بعده لدى أئمة أعلام، منهم ابن رشد، وابن تيمية، والإمام محمد عبده في العصر الحديث.

وقد هاجم الغزالي التقليد وهدمه، لانحصار الفقهاء في المعاني الظاهرة للنصوص، مطالبًا إياهم بتحرير مقاصد الشريعة، وبذل هممهم في تحقيقها في اجتهادهم وتناول الغزالي قضية الظاهر والباطن برفق بالغ لانقسام الناس حولها في عصره، وعنف جدالهم فيها؛ فقد دعت الباطنية وغلاة المتصوفة إلى هدم التكاليف الشرعية الظاهرة بادعاء اهتمامهم بالباطن الذي هو مقصود الشرع وأساسه في نظرهم، ومن هنا راحوا يؤولون النصوص لتوافق أهواءهم السياسية والفكرية. وعلى النقيض منهم تشبث الفقهاء بظواهر النصوص، وجدّوا في فهم التكاليف الشرعية والقوانين العملية مع إهمالهم لمعاني الذوق والوجدان.

وقد نبت رأي ثالث في بيئة المتصوفين السنيين والسلفيين يجمع في أساسه بين القضيتين وبدرجات متفاوتة، في محاولة جادة لإيجاد توازن بين فكرة الظاهر والباطن. والحق أنه لا يمكن تجريد الإسلام من معاني الذوق والوجدان، كما لا يمكن تجريده من التكاليف الظاهرة، وتجتمع الناحيتان معًا في شخصيات كبار الصحابة وأتقياء المسلمين.

ويستند الغزالي إلى هذا الأساس في نقد الفقهاء الذين قصروا جهودهم على ظاهر الشرع، وأهملوا باطنه. وهو متفق مع الصوفية في هذا النقد، إذ يعتبر الترقي الواجب في اتجاه ما ليس مشاهدًا. وهو يفضل من كان ذا بصيرة فيما يتلقاه عن النبي ﷺ من نصوص على من يقلده تمام التقليد. بل هو يرى أن صاحب الذوق مشارك للنبي في بعض الأحوال ولكن لا يظن من ذلك ترخصه في رفع الظواهر، أو اعتقاده ببطلان التكاليف الشرعية، بل نراه يفضح أصحاب هذا الاتجاه ويندد بهم. وباختصار فهو يرى ضرورة إحداث التوازن بين عالمي الظاهر والباطن.

ويطرح الباحث تساؤلاً: هل قصد الفقهاء إلى هذا التوازن أو تحقق لهم؟

ويجيب بأن الغزالي قد سلم بداية أن معاني الباطن لا يختص الفقهاء ببحثها؛ فالهدف

الأول للفقه ضبط معاملات الناس في الدنيا، فإن خاض الفقيه في أحكام الآخرة أو أحوال القلوب، أو علاج النفوس خرج عن فنه. وما دام الأمر كذلك فأي شيء يعيبه الغزالي على الفقهاء فيما يتصل بقضية الظاهر والباطن؟

إنه لا يعيب عليهم عدم التعرض لمعاني الذوق في أبحاثهم الفقهية، فهي بعيدة عن فقههم، ولكنه يعيب عليهم هدم الباطن في أمرين:

الأول: سلوكهم الخاص وأخلاقهم وصفاتهم، ولا يمكن فصل عمل الفقيه عن هذه الجوانب. ولا يدع الغزالي فرصة تفلت من يده دون أن يوبخ الفقهاء على إصرارهم على أخلاقيات ضارة بهم وبعملهم، لقد اغتروا بعملهم، وظنوا أنفسهم في الدرجة العليا عند الله، وأدى ذلك إلى تكبرهم على الناس، وأسلمهم ذلك إلى حب الجاه والشهرة، فأووا إلى السلاطين، وأدى ذلك إلى زهدهم في العلم الحقيقي، فتعطلت وظيفتهم الحقيقية.

والخلاصة أنهم أهملوا بواطنهم، فغاب عن بصيرتهم ما وجب عليهم، وتعطل الفقه.

الثاني: أن تعلقهم بالظاهر أدى إلى مصادمة الأحكام التي استنبطوها لجوهر إرادة الشرع ومقصوده الأساسي. ومن ذلك أبحاثهم في الحيل الشرعية التي يبدو أنها استفحلت كظاهرة خطيرة في الفقه الإسلامي على عهده.

ويشير الباحث إلى أن الغزالي ذم أبا يوسف لاستخدامه الحيلة في إسقاط الزكاة عن نفسه. وقد انتشرت الحيل ظنًا من الفقهاء أن حكم العبد بينه وبين الله تعالى يتبع حكمه في مجلس القضاء، فرضوا الحيل لرفع الحقوق، وأساءوا تأويل الألفاظ المبهمة، واغتروا بالظواهر وأخطأوا فيها، وهذا من قبيل الخطأ في الفتوى والغرور فيه. وهو عيب دقيق جدًا يكشف الغزالي عنه، ويرجو للدراسات الفقهية أن تتخلص منه، والبديل لذلك أن لا يجهد الفقهاء أنفسهم في المحاذاة الحرفية للنصوص، بل ينبغي عليهم فهم مقصود الشرع وتطبيقه ما أمكن لهم، وبهذا وحده يتحقق التوازن بين مراعاة الظاهر والباطن، تلك الفكرة التي نادى بها المتصوفة، ووضحها الغزالي بضرب الأمثلة، وأراد تحقيقها في الدراسات الفقهية.

يعيب كذلك الغزالي على الفقهاء البُعد عن الواقع والإكثار من الافتراضات والتفريعات الغريبة، ويرى أن مهمة الفقيه ضبط الحياة الاجتماعية بين الناس؛ فلا فائدة إذن من كل الفتاوى أو الأحكام التي لا مقابل لها في الواقع، فليس الاشتغال بالتفريعات الغريبة مفيدًا لأحد، بل هو تبديد للطاقة وصرف للمجهود فيما لا يفيد، ويؤدي ذلك إلى ترك ما يتطلب

مجهودًا لمواجهته دون حل. ولا شك أن الغزالي معاصر جدًا في لمس هذا الداء الذي عانى منه الفقه الإسلامي؛ فقد أثير هذا النقد مؤخرًا وقريبًا جدًا من عصرنا.

كما عاب الغزالي على الفقهاء الإغراق في المناظرات والجدل والخلافيات، ورأى أن المناظرات بين العلماء قد أفسدت الحياة الاجتماعية والفكرية للمسلمين في بعض جوانبها، لما ترتب عليها من شيوع الأحقاد. ولذا فهو ينادي العلماء إلى الالتزام بالمعاني التالية:

- لابد من هجر التقليد والعودة إلى الاجتهاد.
- لابد من الاهتمام بمقصود الشرع وغاياته التي أراد تحقيقها، بدلا من الاقتصار على حرفية النصوص.
- لابد من ربط الفقه بالواقع، وجعله في خدمته، ومحاذيًا له، فلا يصح الابتعاد عنه بالفروض الغريبة التي تنقضي دهورًا ولا تقع.
- وأخيرًا لابد من هجر الإغراق في الجدل والمناظرات بعلم الخلاف، وذلك باستخدام الوسائل التي تحقق هدفه، واستخدام منهج علمي متكامل في الدراسة الفقهية.

الباب الثاني عنوانه: «أصول الإمام الغزالي ومنهجه الفقهي». يشمل هذا الباب ثلاثة فصول. الفصل الأول مؤلفاته الأصولية. الفصل الثاني منهجه الأصولي. الفصل الثالث منهجه الذوقي وعلاقته بمنهجه العقلي.

وقد ركز الغزالي في نظريته الأصولية على عرض أدلة الأحكام، وهي: القرآن، السنة، الإجماع، دليل العقل أو الاستصحاب، طرق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. أما الجانب الذاتي لهذه النظرية (المجتهد) فلم تتعرض له هذه الدراسة.

والحق أن النظرية الأصولية للإمام الغزالي جديدة من بعض زواياها. وهناك بعض الأراء التي أضافها الغزالي باجتهاده، ويتمثل ذلك في تصوره للإجماع، وفي حصره للأدلة الشرعية وترتيبه لها، وفي استيفائه لكيفيات استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية التي انقسمت عنده إلى الاستدلال بالنصوص، وبالمعقول منها وهو القياس، كما استفاد بالتراث المنطقي في الفقه بالصور المنطقية (الاستقراء والقياس المنطقي).

أثر الباعث غير المشروع في العقود والتصرفات، دراسة مقارنة

الهادي أحمد الهادي

رسالة لنيل درجة الدكتوراه من كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

عدد الصفحات : ٤٤٨ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وثلاثة أبواب. يشير الباحث في المقدمة إلى أن شريعة الإسلام، منهج حياة كامل متكامل للفرد والجماعة بما تضمن من أحكام وتشريعات جاءت في كثير منها كلية عامة، لتكون بذلك صالحة لكل زمان، مناسبة لكل مكان.

ومن بين القضايا التي تعرض لها الفقهاء واجتهدوا في تفسير وإبراز رأي الدين فيها- استنادًا لقواعده وأصوله العامة- قضية النيات والدوافع الباطنة وأثرها في الأحكام. وقد تعددت اجتهاداتهم وتباينت وجهات نظرهم حولها تبعًا لاختلاف تفسيرهم وفهمهم لتلك القواعد والأصول الدينية.

على أن هذا الاختلاف في وجهات النظر حول هذه القضية لا يقدح في إجماعهم على حرص الدين الإسلامي على مراعاة مشروعية الأعمال الظاهرة، وعلى ترتيب حكمه على أفعال المكلفين على أساسها، وعلى ذلك يعتبر الفعل بالنظر إلى مدى سلامة القصد فيه وموافقته لمقاصد التشريع، لا بالنظر إلى مجرد مشروعيته في الظاهر.

إن الشريعة جارية في التكليف على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي جميع المكلفين غاية الاعتدال.

وهذه الدراسة إنما تقدم إسهامًا في تبيان حرص الدين الإسلامي على التفاف الناس حول جوهره ومضمونه، وتمسكهم بمعايشته وحقائقه، فضلا عن تمسكهم بالمظهر الشرعي المطلوب. كما أن هذه الدراسة تبرز موقفه الإيجابي تجاه هذا التحليل من خلال معالجات الفقهاء المختلفة له.

الباب الأول عنوانه: «الباعث غير المشروع ومدى قبول الفقه الإسلامي للاعتداد به»، ويشتمل هذا الباب على فصلين:

الفصل الأول: يتضمن تحديدًا لمعنى بعض الموضوعات التي يبنى عليها هذا البحث،

حيث يتناول فيه التعريف بالباعث غير المشروع، وتعريف العقد والتصرف، ويبين فيه موقع الباعث من التصرف ومن الإرادة، كما يشتمل أيضًا على تبيان سبب عدم المشروعية في الباعث غير المشروع.

يعرض المبحث الأول من هذا الفصل الباعث والإرادة مبينًا علاقة الباعث بالإرادة وبالتصرف وموقعه منهما، ويتعرض المبحث الثاني إلى تعريف الباعث غير المشروع موضحًا الوجه الذي يسبغ عليه عدم المشروعية، وأن عدم المشروعية قد تكون مثار خلاف بين الفقهاء في بعض الحالات. وفي المبحث الثالث يقارن بين الباعث غير المشروع والحيلة، مبينًا أوجه الالتقاء والافتراق بينهما، وقد بيَّن الباحث هذا من خلال أن الباعث غير المشروع أوسع نطاقا من الحيلة غير المشروعة؛ إذ إن كل حيلة غير مشروعة تتضمن باعثًا غير مشروع.

أما في المبحث الرابع فقام الباحث بتعريف العقد والتصرف باعتبارهما من موضوعات البحث التي تضمنها عنوانه. وفي المبحث الخامس مقارنة بين السبب في القانون وبين الباعث غير المشروع في الفقه الإسلامي؛ بغرض معرفة ما إذا كانت فكرة الاعتداد بالباعث غير المشروع موجودة في القانون، أو أنها غير قائمة أصلاً. وقد تبين من خلال المقارنة أن السبب في القانون يحتمل عدة معان، منها السبب الباعث، وأن السبب غير المشروع بهذا المعنى يقابل الباعث غير المشروع في الفقه الإسلامي.

والفصل الثاني يقسمه الباحث إلى خمسة مباحث عن المدى الذي يصل إليه الفقه في الاعتداد بتأثير الباعث غير الشرعي بالنظر إلى قواعده وأصوله وصلاحيتهما لهذا. والمبحث الأول يبين الباحث فيه تغليب الفقه الإسلامي للإرادة الظاهرة في مجال الحكم الدنيوي (القضائي) واعتماده لها فيه على نحو عام موضحًا أدلة ذلك، المستقاة من النقول الشرعية ومن أقوال الفقهاء وتطبيقاتهم المختلفة.

ويعرض المبحث الثاني الأسباب التي حدت بالفقه الإسلامي إلى ذلك، موضحًا أنه أمر فرضته ضرورات وأسباب معينة، ولا علاقة له بمدى تقديره لأي من هاتين الإرادتين الباطنة والظاهرة في واقع الأمر. وأورد الباحث في هذا الصدد عدة شواهد على أصالة الإرادة الباطنة، وأهمية دورها بالنسبة له، مما يؤكد عدم تقديم الإرادة الظاهرة عليها. وخلص من ذلك إلى أن يأخذ في اعتباره كلاً منهما، وإن اعتمد الإرادة الظاهرة كأصل عام مراعاةً لضرورات استقرار التعامل والتشريع.

ويبيّن المبحث الثالث مدى التعويل على الإرادة الظاهرة موردًا في هذا الصدد بعض المسائل التي يعتد فيها الفقهاء بالإرادة الباطنة دون الظاهرة استنادًا لما يتوفر لها من قرائن شاهدة عليها، مشيرًا إلى دلالة ذلك على أن هنالك اتجاهًا في الفقه الإسلامي ينحو تجاه تحري النيات والمقاصد الباطنة إلى جانب الاتجاه العام له المعتمد للظاهر.

ويورد المبحث الرابع بعض الأدلة النقلية المؤكدة لهذا الاتجاه الذاتي. أما المبحث الخامس فقد خصصه الباحث لبيان موقف القانون المصري من الاعتداد بتأثير الباعث غير الشرعي، حيث يعرض فيه لاتفاق شراحه على بعض مواده.

هذا وقد خلص إلى أن الفقه الإسلامي استطاع أن يوفق من خلال ذلك المنهج الذي انتهجه بين اعتباري استقرار التعامل الذي يقتضي اعتماد الظاهر، وعدالة الحكم وموافقته للصواب، والذي يقتضي تحري الإرادة الحقيقية.

الباب الثاني يعرض أثر الباعث غير المشروع: نطاقه، وماهيته، ومحله، وذلك من خلال ثلاثة فصول:

يقدم الفصل الأول نطاق الاعتداد بالباعث غير المشروع في الفقه، مبينًا أنه لا خلاف حول ذلك الاعتداد بالنسبة للحكم الديني. أما بالنسبة للحكم الدنيوي، فهناك مذاهب مالت إلى تغليب الاتجاه الموضوعي المعتمد للظاهر، وعدم الالتفات إلى ما يستتر خلفه من نيات ومقاصد خفية إلا في حدود ضيقة جدًا، بينما جرت بعض المذاهب على تغليب الاتجاه الذاتي، وتحري النيات والدوافع الباطنة، واعتمادها ما أمكن باعتبار أن ذلك لا يتعارض مع ما تنطوي عليه قواعد الفقه من اتجاه معول على الظاهر بشكل عام.

أما الفصل الثاني، ففيه بيان لماهية الأثر الذي يحدثه الباعث غير الشرعي، ومحل ذلك الأثر من التصرف الذي اعتوره ذلك الباعث. في المبحث الأول بيان الموضع الذي ينصب عليه أثر الباعث غير الشرعي موضحًا أنه بالنسبة للحكم الدنيوي قد ينصب على التصرف نفسه، فيكون من شأنه إبطاله أو فسخه، كما أنه قد ينصب على مآله دونه، فيبقى التصرف سليمًا في نفسه مع إبطال المقصود غير الشرعي منه. والمبحث الثاني تعرض لماهية الحكم الذي يصدر إزاء التصرف الذي يتضح أن الدافع إليه غير مشروع، مشيرًا إلى أنه قد يكون إبطال ذلك التصرف من أساسه، كما أنه قد يكون فسخًا له بعد وقوعه.

ويورد الفصل الثالث جانبا من العقود والتصرفات التي تأثرت مشروعيتها عند الفقهاء

بسبب الباعث غير الشرعي موضحًا حكمها عندهم. وغرض الباحث من هذا التعرض لهذه المختارات والعقود والتصرفات وحكمها حين يكون الباعث عليها غير مشروع هو بيان الأثر الذي أحدثته نظرية الباعث غير المشروع في الفقه الإسلامي، وفي التأثير على اتجاهات الفقهاء، وتقييمهم للتصرفات الشرعية المختلفة.

ويتناول الباب الثالث العوامل التي أسهمت في بلورة فكرة الاعتداد بالباعث غير المشروع، وفي اختلاف النظر الفقهي حولها. واشتمل هذا الباب على فصلين:

يعرض الفصل الأول العوامل التي أسهمت في استجابة الفقه لأي من المنزعين الذاتي أو الموضوعي، حيث عرض فيه إلى عاملين هامين في تقرير النظر المغلب للاتجاه الذاتي هما الاحتفاء بالقرائن والأمارات، والعمل بمبدأ سد الذرائع إلى الفساد. ويبيِّن الباحث في هذا الفصل العلاقة التي تربط بين هذين العاملين وبين مسألة الاعتداد بتأثير النيات والبواعث الباطنة، وأن ثمة تناسبًا بين درجة الأخذ بهذين العاملين وبين الاعتداد بتأثير النيات والبواعث الباطنة، وأن هذا التناسب يطرد عكسًا.

ويتناول الفصل الثاني مفهوم الحيلة الشرعية عند الفقهاء باعتبارها عاملا هامًا في توسيع أو في تضييق دائرة عدم المشروعية بمقتضى الاعتداد بالباعث غير المشروع. ويتطرق المبحث الأول إلى مفهوم الحيلة عند الفقهاء واختلاف نظرهم حولها بين مضيق وموسع في إجازتها.

وفي المبحث الثاني يقدم الباحث أدلة كل فريق على وجهة نظره. أما المبحث الثالث ففيه بيان تنافي العديد من الحيل المفتى بها مع مقصود الشارع وروح التشريع. ويرى الباحث عدم التوسع في استخدام الحيل لما يجره ذلك من فساد وتحايل على الأحكام الشرعية وتنصل منها خاصة عند ضعف الوازع الديني.

نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها

جميل محمد بن مبارك

رسالة لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية من كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

عدد الصفحات : ٤٢٤ صفحة

تتكوَّن الرسالة من مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة. يشير الباحث في المقدمة إلى أن من الصفات التي جعلت الشريعة الإسلامية شريعة خالدة صالحة لكل جنس وكل زمان وكل مكان، صفتي الشمول واليسر.

ومعنى شمولها: أنه لا يجد أمر، ولا تحدث قضية لأي إنسان إلا وجد لها في شريعة الله حكم، إما نصًا، وإما استنباطًا، كيفما كان جنس هذا الإنسان، وكيفما كانت البيئة التي يحيا فيها، وكيفما كان العصر الذي يعيش فيه.

ومعنى يسرها: أن المكلف يستطيع أن يسير تحت مظلتها في كل لحظة من لحظات حياته، وفي كل شأن من شئون دنياه، لا يحس عنتًا ولا يعاني من حرج.

وينتج عن هاتين المقدمتين نتيجة قطعية وهي: أن شريعة الإسلام جاءت لتحقيق مصالح البشر في دنياهم وأخراهم؛ فشريعة الإسلام مصلحة، وباعتبارها يصلح أمر البشر، سواء في أحوالهم العادية أم في أحوالهم الاستثنائية، فأحوالهم العادية هي التي يملكون فيها الاستجابة لنصوص الشرع الأصلية، وهم في أتم استعداد لتطبيقها دون ملل أو ضيق، وهذه هي الأحوال الاختيارية. أما الأحوال الاستثنائية، فهي التي يعجز معها البشر عن تطبيق تلك النصوص الأصلية كما أمروا، وإذا حاولوا تطبيقها في تلك الأحوال وجدوا مرارة في التطبيق، وهذه هي الأحوال الاضطرارية.

ومن هنا تتجلى فائدة الضرورة في الشريعة الإسلامية؛ لأنها هي التي تضم المكلف إلى صف الشريعة، فتطمئنه- حين يحس أنه مخالف لأوامر الشريعة- على أنه ما زال في إطار المشروعية لم يخرج عنها.

فالشريعة اعتبرت الضرورة مستندًا للحكم في كثير من القضايا، وتركت المجال مفتوحًا أمام المجتهدين؛ ليقيسوا عليها كل ما يقع فيه الناس من ضرورات، بشرط أن تتوفر فيها الضوابط الشرعية.

لكن طوارئ طرأت في عصرنا هذا فساقت قضايا لم يستشر الإسلام في أمرها حين نشأت، ثم أُريد منه أن يفتي فيها، بل أُريد منه أن يفتي فيها كما يريد العصر. واختلطت المفاهيم في شأن هذه القضايا، وزاغت النفوس، وأريد من الشريعة أن توافق تلك الأهواء. فإذا خالفت تلك القضايا شريعة الله، ورفضت نصوصها أن تتقبلها بقبول حسن؛ فإن الضرورات- في زعم البعض- تبيح المحظورات، كما تقول القاعدة الشرعية.

إن أخطر الناس على الدين من يأتون بقضايا لا يعترف بها الدين، ثم يدعون أن الدين يتبناها، ويضفون عليها صبغة المشروعية، متسترين وراء مبدأ أن الشريعة جاءت لمصالح العباد دون أن يعربوا عن نوع المصلحة التي يريدون: أهي مصلحة بيَّن الشارع قوانينها فهي منه، ولا تقوم إلا به، أم هي مصلحة يراها كل إنسان بنظره القاصر مصلحة ولو خالفت قواعد الشرع؟

كما قالوا: إن الضرورات تبيح المحظورات، وأن كل ما هو ممنوع فعله أو تركه يصبح مباحًا إذا أدت إليه الضرورة دون تمييز بين ضرورة يراها الشارع ضرورة حقيقية، وضرورة لا يراها إلا الهوى.

وهؤلاء الذين يستغلون المصلحة والضرورة في غير محلهما طائفتان:

الأولى: جُهَّال بأمور الشرع، كل ما علموه من الأمر أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن ما فيه مصلحة فهو من شرع الله، ولا شأن لهم بعد ذلك بحدود هذه الضرورة وتلك المصلحة، ولا بضوابطهما التي لا يعتبرهما الشارع بدونها.

الثانية: ذوو الأغراض الخبيثة، وتشمل هذه الطائفة من يحمل دخلة خبيثة لهذا الدين، فيسعى سعيه لهدم الدين بسلاح مظهره من الدين، يحملون كل ما يريدون ليصبغ بصبغة المشروعية، وكلما وجدوا هوى ورغبات جامحة في نفوسهم قذفوها إلى الضرورات، لتخرج إليهم فتوى مصنوعة سندها الضرورة، وغلافها المصلحة.

ويؤكد الباحث على أن نظرية الضرورة في الشريعة الإسلامية واسعة، حتى قال بعض السلف بحق: إن الشريعة كلها مبنية على إزالة الضرورة.

ولتوضيح هذه الفكرة يرى الباحث أن الشريعة كلها مصالح للبشر، وهذه المصالح موزونة بميزان الله، وميزان الله سبحانه مبني على القسط، وكل ما ينفي هذا القسط فهو منفي عن هذه الشريعة، وإلزام المكلفين بما فيه ضرورة مناف للقسط، فالشريعة مبنية على إزالة الضرورة عن الناس.

لكن الضرورة المنفية عن الشريعة إنما هي الضرورة المطلقة، أما الضرورة النسبية فهي من جنس المصالح، أي أن الضرورة النسبية من قسط الله الذي وضعه لدفع الضرورة المطلقة عن خلقه. فقتل المجرم ضرورة نسبية؛ فهو إماتة، والإماتة مضرة، ولكن إذا نظرنا إلى النفوس الكثيرة التي أحييناها بقتل هذا المجرم، أدركنا أن قتله هو عين المصلحة كما يقرر ذلك الشارع الحكيم.

إن نظرية الضرورة جزء من نظرية المصلحة التي قامت عليها الشريعة؛ فإزالة الضرورة عن الخلق مصلحة لهم، والشريعة لم تأت إلا لخدمة هذه المصلحة.

فنظرية الضرورة تقوم على إزالة الضرر، وهو أحد المحورين الكبيرين اللذين تقوم عليهما الشريعة، وهي: جلب المصلحة ودفع المضرة.

وخصص الباحث الفصل الأول لتعريف الضرورة الشرعية، ومدى اعتبارها في الفقه الإسلامي، وبيَّن فيه عنصر المشقة التي تحتوي عليها الضرورة، وذكر أهم أسباب الضرورة، وأثر الضرورات في إباحة المحظورات.

وفي الباب الثاني بيَّن الباحث أن هناك مصطلحات أصولية كثيرة لها علاقة وطيدة بالضرورة، وبيَّن أهمية هذه العلاقة، وهذه المصطلحات هي: المصلحة المرسلة، والاستحسان، والرخص، وسد الذرائع.

ويعرض الباب الثالث الضوابط التي يجب أن تخضع لها الضرورة لتعتبر كذلك في نظر الشريعة، وحصر هذه الضوابط في خمسة: أولها: أن تكون متفقة مع مقاصد الشارع، ثانيها: أن تكون متحققة لا متوهمة، ثالثها: ألا تؤدي إزالتها إلى ضرورة أكبر منها، رابعًا: ألا يترتب على إزالتها إلحاق مثلها بالغير، خامساً: أن تقدر بقدرها.

ويذكر الباب الرابع، وهو الأخير بعض القضايا المعاصرة التي لها علاقة بالضرورة، وطبق الباحث ضوابط الضرورة على تلك القضايا، وهذا الباب بمثابة تطبيق على موضوع البحث.

ويتكوَّن هذا الباب من فصلين: الفصل الأول: عن قضايا يعيشها المسلمون في بلاد غير إسلامية، فكيف يتصرف المكلف في الأحوال التي يعم فيها الحرام؟

يقدم المبحث الأول: وضعية المهاجرين المسلمين والأقليات المسلمة في بلاد غير إسلامية، وعلاقة ذلك بالضرورة.

ويتناول المبحث الثاني: مسألة أكل اللحوم المذبوحة بطريقة غير شرعية.

أما المبحث الثالث، فهو عن نكاح غير المسلمات في الوقت الحاضر.

عنوان الفصل الثاني «بعض القضايا التي يعيشها المسلمون في بلادهم أو بلاد غيرهم وعلاقتها بالضرورة» ويشتمل على مباحث:

المبحث الأول: تحديد النسل وعلاقته بالضرورة.

المبحث الثاني: الإجهاض وعلاقته بالضرورة.

المبحث الثالث: التداوي بالمحرمات وعلاقته بالضرورة.

المبحث الرابع: محاولات تبرير الفوائد الربوية للضرورة.

وفي الختام يوضح الباحث النقاط التالية:

١- أن الشريعة الإسلامية مبنية على إزالة الضرورة عن الخلق، لأن الشريعة جاءت لمصالحهم، ومن مصالحهم إزالة الضرورة عنهم.

٢- أن إزالة المشقة عن المكلف هي المعيار الذي تستند إليه الضرورة.

٣- أن المجال الخصب لنظرية الضرورة هو الحاجيات والتحسينات أو المكملات.

٤- أن أغلب صور المشقة لا ضابط لها في نفسها، وإنما المكلف هو فقيه نفسه فيها.

٥- أن المشقة في التكاليف الشرعية عادةً مقصودة للشارع قصدًا تبعيًا، وليس أوليًا.

٦- أن التسبب في الضرورة لا يمنع إباحة إزالتها، وإن أثم المتسبب فيها.

٧- أن الضرورات تثبت بالقياس.

٨- أن المعيار الأصولي هو الذي ينبغي الاستناد إليه فيما يباح للضرورة وما لا يباح.

٩- أن حدود الضرورة وحكمها يختلفان باختلاف الأشياء المضطر إليها.

١٠- أن للضرورة ضوابط يجب أن تخضع لها، وهي ضوابط كفيلة بالفصل بين الضرورة الحقيقية والضرورة الوهمية، ولابد لمن يفتي بالضرورة أن يتقيد بهذه الضوابط حتى لا ينزلق في فتواه، ويفتي بالضرورة في غير محلها الصحيح، فيكون بذلك ممن يحرفون الكلم عن مواضعه.

رفع الحـرج فـي التشريع الإسلامي

عاطف أحمد أحمد محفوظ

رسالة لنيل درجة الماجستير من قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٩٩٥م.

عدد الصفحات : ٤٣٢ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة. يشير الباحث في المقدمـة إلـى أن هناك جانبًا من أهم جوانب الأصول لم ينل الحظ الوافر من الاهتمام اللائق به، وهو جانـب «مقاصد الشريعة»، وفي الآونة الأخيرة نشطت حركة البحث والدراسة فيه، لكن فـي إطـار القديم؛ فما ظهر من دراسة للاستحسان مثلا لم يكن إلا في إطار الاستحسان عند الحنفية، وما ظهر في بحث المصالح المرسلة لم يكن إلا في إطار المصلحة عند المالكية، وكأنـه تفـصيل لمجمل وتصنيف للمسائل التي يمكن إرجاع أحكامها إليها.

وإن المقصد الأسنى للشريعة والذي يمثل جماع المقاصد بما يجعله جديرًا بأن تُفرد له دراسة خاصة ومفصلة هو موضوع «رفع الحرج».

وقد استهدف الباحث من دراسته هذه استبيان أثر رفع الحرج فـي أحكـام الـشريعة التطبيقية، وجمع مسائلها في مؤلف واحد يمكن الرجوع إليه كتصنيف جديد. ولكنه وجد نفسه أمام أصل واسع ودليل هام من أدلة التشريع ثبتت حجيته بما لا يحصى من نصوص الكتـاب والسُنّة، وله أهميته العظمى في استنباط الأحكام، بل هو دليل يمتد العمل به بامتـداد الحيـاة، خصوصًا فيما يواجهه المسلمون من مشكلات ومواقف تتجدد بتجدد العصور والبيئات. ومـا أشد حاجة حياتنا المعاصرة والمستقبلة لهذا الأصل، الذي يتميـز بالمرونـة ويبـيِّن حقيقـة الشريعة، وصلاحية أحكامها لكل زمان ولكل مكان مهما حدث فيهما من تغيرات وتطورات.

ويؤكد الباحث أن دراسته هذه هي استجابة لدعوة مخلصة ألح فيها السلف الكريم على الخلف إلا يوصدوا أبوابها، وأن يتوسعوا في بحثها. ومن الدعوة إلى ضرورة بحث المقاصـد من الأقدمين الإمام الشاطبي في «موافقاته».

و«رفع الحرج» يمثل الرد القوي الحاسم على الطاعنين في مرونة الشريعة الـسمحة، كما أنه يمثل الاستجابة الواعية لاستحداث، بل لإظهار دليل غفلت عنه الدراسات السابقة يمكن به التصدي لمهمة استنباط أحكام لما يتجدد من مسائل ومشكلات.

أما التمهيد، ففيه عرض لعدة نقاط هي: تعريف رفع الحرج لغة واصطلاحًا، أدلة رفع الحرج في القرآن الكريم، أدلة رفع الحرج في السُنَّة المطهرة، أو بعض أقوال الصحابة وآثارهم في رفع الحرج.

وأما الباب الأول، فيتناول أسباب رفع الحرج المعتبرة في الشرع، وهي- كما رآها الباحث- أحد عشر سببًا، أفرد لكل منها فصلاً تناوله بالمناقشة الأصولية، ثم استعرض المسائل التي يستدل على حكمها برفع الحرج لهذا السبب، وترتيبها على النحو التالي:

الفصل الأول : المرض. الفصل الثاني : السفر.

الفصل الثالث : النسيان. الفصل الرابع : الخطأ.

الفصل الخامس : الجهل. الفصل السادس : المشقة أو العسر وعموم البلوى.

الفصل السابع : الاضطرار والضرورة. الفصل الثامن: الإكراه.

الفصل التاسع : الإضرار. الفصل العاشر: النقص.

الفصل الحادي عشر: مسايرة الطبائع.

وأثبت الباحث أن هذه الأمور أعذار شرعية تسبب الحرج، وتستوجب العمل بأصل رفع الحرج؛ لاستنباط أحكام المنع أو الإباحة أو الوجوب أو الجواز بسبب هذه الأعذار.

أما الباب الثاني فعنوانه: «تأصيل قاعدة رفع الحرج»، ويتضمن نتائج عامة للدراسة، ومناقشة تثبت لرفع الحرج أصولية، واعتباره من أهم مصادر التشريع بعد القرآن والسُنَّة، وتشمل الدراسة ما يلي: حدود رفع الحرج وشروطه، صور أحكام رفع الحرج بين القاعدة والتأصيل، ورفع الحرج والأصول الاجتهادية، رفع الحرج بين عموم الأوامر والنواهي وخصوصها، حكم الإباحة ورفع الحرج، أقوال المفسرين في تأصيل رفع الحرج.

ويشير الباحث في الخاتمة أن دراسته في «رفع الحرج في التشريع الإسلامي» تعتبر بداية لمحاولة إعادة النظر في مؤلفات الأصول، والاهتمام الشديد بالوجه الثاني والأهم لشريعتنا السمحة، وهو روحها المتمثل في المقاصد.

واستخلص الباحث من دراسته هذه عدة نتائج، من أهمها:

١- من رأفة الله جل وعلا بعباده، ومن واسع رحمته أن شرع التكاليف لخيرهم وإسعادهم، وأحاطها باليسر والتيسير، ورفع الحرج في جميع أحكامها.

٢- رفع الحرج أصل من أصول الشريعة، يتفرع عنه كثير من القواعد الكلية، كالرخص، والمشقة تجلب التيسير، ورفع الضرر، والضرورات تبيح المحظورات، والعُرف، والمصلحة، وغير ذلك مما ينتهي حكمه إلى رفع الحرج. ونصوص القرآن والسُنّة وأعمال الصحابة الدالة على ذلك أكثر من أن تُحصى.

ومن ثم ينبغي العمل برفع الحرج كأصل ودليل، إذ إنه يتميز بمرونة تجعله صالحًا لحل كثير جدًا من المشكلات التي تتجدد بتجدد الزمان والمكان، وبتطور العصور، بل تطور أحوال الناس، وبذلك تحسم النزاعات الجدلية بين الأئمة والعلماء باستنباط الأحكام الشرعية القائمة على أصل رفع الحرج. ولا شك أن كثيرًا جدًا من المشكلات سوف تجد حلولها في إطار العمل بدليل رفع الحرج لمرونته وسعته.

٣- رفع الحرج لا تنحصر آثاره في الحفاظ على الحاجيات فقط، كما يقول الأصوليون، وإنما يحافظ أيضًا على الضرورات، كرفع الحرج عن المضطر إلى أكل الميتة بالترخيص له في ذلك حفاظًا على النفس، والترخيص بالتيمم كرفع الحرج عن فاقد الماء، أو عن غير المستطيع لمرض أو حفاظ على الدين من جهة وعلى النفس من جهة أخرى؛ إذ لو لم يكن التطهر للصلاة إلا بالماء لما صلى فاقده، ولمات الجريح.

وفي درء الحد بالشبهة رفع لحرج التأثيم عن الحاكم من جهة، وحفظ لنفس المتهم لو كان مظلومًا من جهة أخرى، والأمثلة كثيرة حفلت بها صفحات الرسالة.

٤- الحرج المرفوع ما كان في إطار التكليف والطاعة، وما يؤدي رفعه إلى تحقيق التيسير والرفق المشروعين للفرد والجماعة، مع تغليب جانب الجماعة والمصلحة العامة، بالنظر إلى أساليب الحرج المعتبرة.

٥- المؤمن مفتي نفسه في تقدير هذا الحرج بما ينتج عنه من مشاق وأضرار واقعة أو متوقعة، حيث لم يكن للمشقة مقياس معين، بل تترك للمكلف، كما نرى في آية الترخيص بالفطر للمريض.

٦- فهم مقاصد الشريعة وفقه تفصيلاتها أمر هام للغاية، وينبغي مراجعتها وتدقيق النظر فيها؛ ففي كتب الأصول كثير من مواضع الغموض لتشعب الآراء، وكثرة الجدال العقلي، وهذا واضح في المناهج والأصول من وجوه تعيين حدودها وشروطها وأهدافها، وكذلك القواعد الكلية، وكلها تُستخدم في الاستدلال على الأحكام. وما لم يتم الاتفاق والتوصل

إلى حدود وضوابط تؤدي إلى الاستدلال الصحيح عن طريقها فسوف يظل التعارض الشديد والاختلاف في الأحكام على المسألة الواحدة قائمًا. وذلك لتداخل الأصول، وتباين المفاهيم، كما في الاستحسان، والمصالح المرسلة، والقياس، وسد الذرائع وغيرها من القواعد.

وهذا الخلط والازدواجية وافتقاد الضوابط التي تضمن سلامة الأحكام من أبرز هذه الأخطاء، ومن ثم تتأكد الحاجة إلى مراجعة الأصول ومناهج التشريع على أن يقوم بهذه المهمة ذوو العقليات الناقدة الابتكارية.

ومن العلماء من نادى بذلك، وركزوا دعوتهم على بحث المقاصد، بل إن بعضهم- كالطاهر بن عاشور- رأى أن يستبدل بعلم الأصول علم المقاصد بحجة أن كل الجهود التي يبذلها الفقهاء والأصوليون في الوصول إلى الأحكام إنما الغرض منها معرفة مقاصد الشارع الحكيم.

٧- يضع الباحث مصادر التشريع وأدلته على ترتيب معين هو:

أ - القرآن الكريم. ب- السُنَّة المطهرة. ج- رفع الحرج. د- الإجماع. هـ- القياس.

ورأى أن يكون رفع الحرج بعد القرآن والسُنَّة باعتباره الممثل لمقاصدهما، وقد اهتم القرآن والسُنَّة بذكره والتأكيد عليه. فالمقاصد هي روح الشريعة، وروح نصوصها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة لم يتحدثا عن أصل ينبغي اعتباره بعدهما مثلما تحدَّث عن رفع الحرج، ولا أوليا اهتمامًا بمنهج ينبغي اتباعه كما أوليا رفع الحرج.

أما الأصول الأخرى، فقد ثبت من المناقشات رجوعها إلى المقاصد، كما ثبت تداخلها وتقاربها، لكنها تصل في النهاية إلى رفع الحرج، ويمكن اعتبارها حدودًا من حدود رفع الحرج وضوابطه، أو قاعدة جزئية في إطاره.

٨- هناك بعض الموضوعات الهامة التي تتصل برفع الحرج، وتحتاج إلى دراسة مستقلة كرفع الحرج بين الأوامر والنواهي في نصوص القرآن والسُنَّة، وكذلك موضوع المباح ورفع الحرج، ومسألة النسخ. ولعل دراسة هذه الموضوعات تصل إلى نتائج في مجال علم الأصول والمقاصد.

٩- ومن الموضوعات الهامة التي يمكن أن تكون موضع بحث مفيد، دراسة مقارنة

في أصل رفع الحرج بين التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية، ومدى أهميته في إصدار الأحكام لا سيما أن علماء القانون يصنفون الكثير من المؤلفات التي تخص المقاصد كنظرية الضرورة ونظرية المصلحة.

نظرية الضرر في الفقه الإسلامي- دراسة مقارنة

أحمد علي أحمد موافي

رسالة لنيل درجة الدكتوراه في قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

عدد الصفحات : ٧٦١ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وستة فصول وخاتمة. يشير الباحث في المقدمة إلى أن المتتبع للفقه الإسلامي- على اختلاف مذاهبه- يدرك:

أولاً : أن كل ما انتهى إليه هذا الفقه من أحكام في مناحي الحياة المختلفة يرجع إلى هذا الأصل الكلي «لا ضرر ولا ضرار»؛ فدفع الإضرار- ما أمكن الدفع- مقرر تشريعي يصدر عنه هذا الفقه، لأن صيانة الإنسان عن إنزال الضرر به وإيلامه بأي وجه من وجوه الإيلام أصل ثابت في الإسلام.

ثانيًا : أن هذا الأصل يؤلف نظامًا موضوعيًا لهذا المفهوم الحقوقي، مفهوم عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه في دينه، وذلك بالمنع من الضرر ابتداء- بكل طرق الوقاية- والحكم برفعه بعد الوقوع.

ويظهر هذا الذي تقدم بصورة عملية من خلال تقعيد الفقهاء تفريعًا على أصل «لا ضرر»، وقاعدة «الضرر يُزال» التي يبنون عليها أكثر أبواب الفقه، ويحكمونها في مسائله التي تنتظم كل قطاعات الحياة. بل إن فقيهًا أصوليًا كبيرًا كتاج الدين السبكي يرى- بحق- أنه يكفي إرجاع الفقه الإسلامي كله إلى هذه القاعدة المفرعة على أصل «لا ضرر».

فهذا الأصل «لا ضرر ولا ضرار» ركيزة رئيسية يصدر عنها الفقه الإسلامي- على اختلاف مذاهبه، وذلك على النحو الذي يؤكد صواب ما سبق من أن هذا الأصل يؤلف نظامًا حقوقيًا موضوعيًا، وهو ما يعبر عنه في الاصطلاح الحقوقي المعاصر بـ«النظرية».

أما الفصل الأول، فهو دراسة لتعريف الضرر، وذلك من خلال خمسة مباحث، خصص الباحث المبحث الأول منها لبيان هذا العدد من المعاني الذي تدل عليه مادة «ضرر» ومشتقاتها في المعاجم العربية. والمبحث الثاني لبيان وجوه استعمالات القرآن الكريم لنفس هذه المادة ومشتقاتها؛ ذلك أن القرآن استعمل مادة «ضرر» ومشتقاتها في اثنين وسبعين موضعًا على وجوه عدة. وخصص المبحث الثالث لبيان أبرز الدلالات التي استعملت فيها السُّنة مادة «ضرر» ومشتقاتها. وخصص المبحث الرابع لبيان استعمالات مادة «ضرر» ومشتقاتها في الآثار الموقوفة على الصحابة التابعين. وخصص المبحث الخامس لبيان معنى الضرر في اصطلاح علماء الفقه والأصول، ومناقشة ذلك مناقشة انتهت إلى التعريف المختار للضرر، والذي ختم به هذا الفصل.

وأما الفصل الثاني، فقد عرض بالدراسة لأنواع الضرر في العلاقات المختلفة، ومدى اعتبار الشريعة لكل نوع منها. وتضمن هذا الفصل خمسة مباحث: تناول المبحث الأول منها الضرر في العلاقات الأسرية، وذلك من خلال مطلبين، الأول: الضرر في العلاقات الزوجية، والثاني: الضرر في العلاقات بين الآباء والأبناء، مثل الإخلال بحق الولد في الرضاع أو الحضانة أو الإنفاق عليه وغيرها.

وأما المبحث الثاني فقد أفرد للحديث عن أنواع الضرر في العلاقات المالية، وانتظم في مطالب منها: الربا، الغرر، الغش، الاحتكار، الغصب، الرشوة، المقامرة.

وأما المبحث الثالث، فهو لدراسة أنواع الضرر فيما يتصل بالحقوق العقارية، وحقوق الارتفاق. وانتهت هذه الدراسة إلى أن الأصل في هذا المبحث هو مدى إعمال المذاهب الفقهية لحديث «لا ضرر ولا ضرار»، وأن الفقه الإسلامي فيه اتجاهان بخصوص العمل بهذا الحديث: الاتجاه الأول: يتوسع في تطبيق هذا الحديث إلى حد أنه يذهب إلى تقييد كل حق ثابت للإنسان بعدم الضرر. والاتجاه الثاني: يضيق العمل به- إلى حد ما- وذلك بالنظر إلى ما يقتضيه حق الملك نظرًا مطلقًا.

وختم الباحث هذا المبحث ببيان الوجهة التي يرتضيها بهذا الخصوص، وذلك بما حاصله اعتماد وجهة الفقهين: الحنبلي والمالكي.

وجاء المبحث الرابع للحديث عن أنواع الضرر في باب الجنايات، وذلك من خلال مطالب ثلاثة: المطلب الأول: الجنايات بالمباشرة، وتناولت الدراسة في هذا المطلب ثلاث

نقاط: النقطة الأولى: تعريف المباشرة وبيان حدها، والنقطة الثانية مدى تأثير العمد في اعتبار الجناية بالمباشرة ضررًا موجبًا للضمان، والنقطة الثالثة: مدى تأثير العلم في اعتبار الجناية بالمباشرة ضررًا موجبًا للضمان. والمطلب الثاني: عن الجنايات بالتسبب. والمطلب الثالث: فروع تطبيقية لأنواع الضرر في الجنايات.

أما المبحث الخامس فقد خصصه الباحث لدراسة أنواع الضرر في العلاقات الدولية، وجاء في مقدمة وثلاثة مطالب. وتحدث عن الأساس الذي يحكم العلاقات الدولية في الإسلام، وهل هو الحرب أو السلم؟ وعن مفهوم دار الإسلام ودار الحرب، وعن الأسباب التي أدت بالفقهاء إلى تقسيم العالم لدار إسلام ودار حرب، وذكر مفهوم الضرر في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الإخلال بمصلحة مشروعة مستحقة- بموجب الشريعة أو بموجب العهد الذي تقره- للدولة المعاهدة. المطلب الثاني: الإخلال بمصلحة مشروعة مستحقة- بموجب الشريعة أو بموجب العهد الذي تقره- لمن يمثل الدولة من العمال. المطلب الثالث: الإخلال بمصلحة مشروعة مستحقة- بموجب الشريعة، أو بموجب العهد الذي تقره- لرعاية الدولة المعاهدة.

وأما الفصل الثالث، فقد عرض فيه الباحث لدراسة العلاقة بين الضرر وبعض المصطلحات الأصولية. وتضمن هذا الفصل أربعة مباحث. تكلم في المبحث الأول منها عن العلاقة بين الضرر ومصطلح المصلحة، وذلك بمحصلة أن مصطلح المصلحة متضمن لقطع المضار بالتضييق عليها من جهة الوقوع. بل إن بعض العلماء حددوا المصلحة بقطع الضرر الذي هو مادة الفساد والشرور، فكان تعريفهم لها بـ «المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد- المضار- عن الخلق».

وأفرد المبحث الثاني للحديث عن العلاقة بين الضرر ومصطلح الاستحسان. وقد انتهت دراسة هذه العلاقة إلى أن الاستحسان هو وسيلة الشريعة إلى قطع المضار التي تنتج عن إغراق الفقيه في القياس، وأنه كذلك وسيلة الشريعة إلى قطع المضار التي تنتج من طرد الفقيه لمقتضى الدليل العام في كل الجزئيات والوقائع.

أما المبحث الثالث فقد اختص بدراسة العلاقة بين الضرر ومصطلح سد الذرائع. وخلصت هذه الدراسة إلى أن سد الذرائع يقوم بدور وقائي يمنع من وقوع المضار بقطع

الطريق على أسبابها البعيدة؛ إذ ينظر في سد الذرائع إلى مآل تصرف الإنسان- وإن كان التصرف في ذاته مباحًا- بحيث إذا كان يترتب عليه ضرر، فإنه يمنع منه ابتداء توقيًا من وقوع الضرر.

وأما المبحث الرابع، فقد تناول بالحديث العلاقة بين الضرر ومصطلح العرف، وبيَّن أن بناء الأحكام على العُرف يتوصل به إلى قطع الضرر، إذ إن اعتبار العُرف مبني- في الغالب- على مراعاة الحاجة والمصلحة، ودفع الحرج والمشقة، والتيسير في التكاليف.

والفصل الرابع: دراسة للعلاقة بين الضرر وبعض المبادئ والقواعد الفقهية. والأساس الذي بُنيت عليه مبادئ الفقه وقواعده يكفي إرجاعه إلى هذا الأصل الكلي: «لا ضرر ولا ضرار». واختارت الدراسة إبراز المبادئ والقواعد الفقهية التي لوحظ فيها وضوح هذا الأمر. وكلها تعمل في نطاق تعطيل المضار وتقليلها، والدراسة تؤكد بصورة تطبيقية على صواب ما ذكر من أن ما بُني عليه الفقه من المبادئ والقواعد يرجع في جملته إلى أصل «لا ضرر».

ويتكوّن الفصل الرابع من سبعة مباحث، عرض في المبحث الأول العلاقة بين الضرر ومبدأ فسخ العقد للعذر، وعرض في المبحث الثاني للعلاقة بين الضرر ومبدأ وضع الجوائح.

وأما المبحث الثالث فقد عرض فيه العلاقة بين الضرر ومبدأ حرية الشروط في العقود، والمبحث الرابع لدراسة العلاقة بين الضرر ومبدأ الباعث غير المشروع الذي يكون الباعث فيها منافيًا لمقصود الشارع، والمبحث الخامس عن العلاقة بين الضرر ومبدأ منع التعسف في استعمال الحق، والسادس عن العلاقة بين الضرر وقاعدة «المشقة تجلب التيسير»، والمبحث السابع عن العلاقة بين الضرر وقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات».

وأما الفصل الخامس فهو عن الضوابط التي اعتبرها الفقه الإسلامي للضرر؛ ذلك أن هذا الفقه لا ينظر إلى كل تصرف من شأنه أن يخل بمصلحة مشروعة، والفصل السادس والأخير عن الجزاء في الفقه الإسلامي.

أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي
وصلتها بنظريتي الضرورة والظروف الطارئة

عادل مبارك المطيرات

رسالة لنيل درجة الدكتوراه من قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

عدد الصفحات : ٥٨٤ صفحة

تتكوَّن الرسالة من مقدمة وتمهيد وأربعة أبواب وخاتمة. يشير الباحث في المقدمة إلى أن من فضل الله تعالى على عباده أن أنزل عليهم هذه الشريعة السمحة التي جاءت لتحقق مصالح الناس وتدفع عنهم المفاسد؛ فما من مصلحة تفيد الإنسان إلا دعت الشريعة إليها، وما من مفسدة تضر الإنسان إلا نهت الشريعة عنها.

لقد زخر الفقه الإسلامي بأحكام وقواعد كثيرة فيها المصالح والمنافع للعباد. وهذه الأحكام قائمة على التيسير ورفع الحرج والمشقة عن العبد ودفع الضرر عنه.

وقد امتازت الشريعة الإسلامية بالمرونة والعموم والحيوية مما جعلها تواكب عوامل النمو الإنساني حتى قادت الحضارة الإنسانية في أزهى عصورها، فنعمت هذه الأمة وغيرها بعدالة وهناء لم تشهدها أمة من قبل.

ومن المسائل التي بحثها الفقهاء في كتاب البيوع مسألة الجوائح في بيع الثمار، والتي تدل بأحكامها وفروعها على سعة وشمولية نصوص التشريع الإسلامي، وقيامها على مبادئ اليسر ورفع الحرج ودفع الضرر عن الناس. وهي وإن وردت في خصوص بيع الزروع والثمار، إلا أن الفقهاء فرعوا عليها فروعًا كثيرة، وقعدوا عليها قواعد مهمة، بل نظروا من خلالها نظريات متعددة. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل وجدوا من خلالها حلولاً لكثير من المشكلات الاقتصادية المعاصرة.

بيَّن الباحث أن دراسة موضوع الجوائح له تعلق كبير بنظريتين هامتين، إحداهما: نظرية الضرورة الشرعية، والتي هي أساس لكثير من مسائل الفقه الإسلامي، والثانية: نظرية الظروف الطارئة، وهي نظرية قانونية لها صلة واضحة بمبدأ الجوائح. فكان البحث في هذا الموضوع من الأهمية بمكان لربط هذه النظريات بعضها ببعض.

إن التعرف على أحكام الجوائح يفتح آفاقا واسعة للاجتهاد في استنباط أحكام الجوائح المعاصرة، والتي كثر وقوعها في عصرنا الحاضر، مما يتطلب جهودا وافرة لوضع الحلول الشرعية لتلك الجوائح المعاصرة.

إن كثيرًا من الجوائح قد عالجها فقهاء القانون معالجة تفصيلية وفقا لمبادئ ونظريات قانونية، فوجب البحث في هذه الجوائح ومحاولة إيجاد حلول شرعية لها يُستغنى بها عن الفقه القانوني البعيد عن الشريعة الإسلامية، أو على الأقل تكون مكملة للفقه القانوني فيما لم يخالف فيه الشريعة الإسلامية.

يشتمل التمهيد على التعريف بالجوائح ونظريتي الضرورة الشرعية والظروف الطارئة من خلال مباحث ثلاثة: المبحث الأول: التعريف بالجوائح، المبحث الثاني: التعريف بنظرية الضرورة الشرعية، المبحث الثالث: التعريف بنظرية الظروف الطارئة.

الباب الأول عنوانه: «أسباب الجوائح وأنواعها وشروطها». وفيه أربعة فصول: الأول: أسباب الجوائح، الفصل الثاني: أنواع الجوائح، الفصل الثالث: شروط الجوائح، الفصل الرابع: الأموال والتصرفات التي تؤثر فيها الجوائح.

وللجوائح أسباب متعددة، منها ما وقع الاتفاق عليه من العلماء الذين يقولون بوضع الجوائح، ومنها ما لم يقع اتفاق العلماء عليه، ومنها ما وقع الاتفاق على عدم وضع الجوائح فيها.

والجوائح أنواع؛ فقد تكون آفات سماوية، وقد تكون من فعل الإنسان، وما كانت من فعل الإنسان تنقسم إلى قسمين: ما يمكن تضمينه، وما لا يمكن تضمينه.

وقد وضع الفقهاء القائلون بوضع الجوائح شروطًا معينة، يشترط وجودها لكي تعتبر الجائحة، وتوضع عن المشتري؛ حيث يظهر من كلام الفقهاء، أنهم لم يطلقوا القول بوضع الجائحة دون ضوابط وشروط، بل وضعوا ضوابط وشروطًا اتفقوا على بعضها، واختلفوا في البعض الآخر، وقد يظهر الاتفاق واضحًا من خلال كلام الفقهاء، وقد لا يظهر صريحًا، حيث لا يصرحون بالاختلاف، ولا يظهر منهم خلاف، فيكون اتفاقا ضمنيًا.

والجوائح تجري في الأموال والتصرفات كافة، سواء كانت معاوضات أو غير معاوضات. ويعرض الباحث بيان جريان الجوائح في كافة الأموال عوضية كانت أو غير عوضية.

الباب الثاني عن «أحكام الجوائح». وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: أحكام بيع الأصول والثمار، الفصل الثاني: وضع الجوائح، الفصل الثالث: صور من الجوائح في العقود وغير العقود، الفصل الرابع: طرق القضاء بالجائحة وفسخ العقود بها.

وفي هذا الباب يتناول الباحث بعض الأحكام المتعلقة بالأصول والثمار والحبوب والبقول، لما في ذلك من صلة وثيقة بأحكام الجوائح. كما يعرض مسألة وضع الجوائح، وهي أساس الموضوع كله، ويبين المراد بوضع الجوائح، ومحل النزاع فيها، ويذكر خلاف العلماء في حكم وضع الجائحة مبينًا الأقوال والأدلة والمناقشات وسبب الخلاف فالترجيح.

ويعرض هذا الباب كذلك بعض صور الجوائح، سواء في العقود أو في غير العقود، والغرض منه ضرب الأمثلة، ووضع تصور عام عن وقوع الجائحة في أمور كثيرة غير الثمار، وأثر الجائحة في فسخ العقود، سواء كانت عقود بيع أم عقود إجارة.

الباب الثالث عن «الصلة بين الجوائح ونظريتي الضرورة الشرعية والظروف الطارئة» وفيه فصلان:

الفصل الأول: الصلة بين الجوائح ونظرية الضرورية الشرعية. لنظرية الضرورة الشرعية صلة واضحة بمبدأ وضع الجوائح. وتتبين هذه الصلة من اشتراكهما في القواعد الناظمة لأحكامهما، وسبب كل منهما، والأساس الذي بُني عليه.

ويخلص الباحث في هذا الفصل إلى النتائج التالية:

١- أن الربط بين نظرية الضرورة الشرعية ومبدأ وضع الجوائح هو أن الجائحة سبب للضرورة، وأن وضع الجوائح يعتبر أثرًا من آثار الضرورة، فشرع وضع الجائحة لأن الضرورة والحاجة تدعوان إلى ذلك عند قيام العذر، وهو وجود الجائحة.

٢- أن نظرية الضرورة الشرعية تتفق مع مبدأ وضع الجوائح في كثير من القواعد الفقهية، كقاعدة «المشقة تجلب التيسير»، وقاعدة «الضرر يزال»، وقاعدة «الضرر يُدفع بقدر الإمكان».

فالجائحة إنما وُضعت للتيسير، ورفع الحرج عن المكلف، وإبعاد الخسارة عنه، وفيه ضمان لحقه، وكلما وقع في المشقة والضيق والحرج بسبب ما تكبده من خسائر فادحة جراء ما أتلفته الجائحة، اتسع الأمر في حقه ورفع الحرج عنه.

كما أن الجائحة توضع موافقة لمقاصد الشريعة العامة القاضية بتحصيل المنافع وتكميلها، ودفع المضار وتقليلها بقدر الإمكان، والتخفيف من آثارها، ولذلك وُضعت الجائحة، وأسقط ما احتيج من الثمرة عن المشتري بمقدار ما نقص منها.

٣- أن الأساس الذي بُني على نظرية الضرورة الشرعية، ومبدأ وضع الجوائح واحد، وكلها أدلة قاضية بحفظ حق المكلف، ودفع الضرر عنه، وتحصيل المنفعة له.

وكذلك تتشابه وتشترك الحكمة في كل منهما، فهي- علاوة على دلالتها على جلب المصلحة ودفع المضرة ورفع الحرج- تدل أيضًا دلالة واضحة على التوسع في الأحكام الشرعية، حيث إن أحكام الضرورة فيها من التوسع والنظرة الشمولية للأحكام الشرعية ما يبيِّن مرونة الشريعة وسعتها.

إن مبدأ وضع الجوائح يفتح آفاقا متسعة للمجتهد ليضع حلا لكثير من المشكلات المعاصرة العالقة، ولكثير من الجوائح المستجدة التي تحتاج إلى اجتهاد ونظر دقيق من المجتهد، ليجد حلاً مناسبًا وعلاجًا ناجعًا لتلك الجوائح.

الفصل الثاني عن الصلة بين الجوائح ونظرية الظروف الطارئة. ويُبيِّن الباحث في هذا الفصل الصلة بينهما، فهناك بلا شك صلة واضحة بين الجوائح التي تعتبر ظرفا طارئا وبين نظرية الظروف الطارئة.

ويعرض الباب الرابع أمثلة تطبيقية لبعض الجوائح المعاصرة، وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: جوائح ارتفاع الأسعار، الفصل الثاني: جوائح تدخل الحكومة، الفصل الثالث: جوائح البيئة، الفصل الرابع: جوائح الخطر.

ومن خلال هذه الدراسة يبين الباحث أهمية دراسة الجوائح المعاصرة باعتبارها من النوازل والمستجدات التي يجب على المجتهدين أن يبذلوا الوسع فيها؛ لإيجاد الحلول المناسبة لها بما يحقق المصلحة العامة.

كما تبين هذه الدراسة أن موضوع الجوائح لا يوجد له غطاء تشريعي في كثير من البلدان العربية، ولا يمكن اللجوء إلى العُرف وحده للفصل في النزاع المترتب على الحادث الطارئ بين أطراف النزاع. لذلك كان من المهم إيجاد تشريعات مناسبة وغطاء قانوني واضح لمعالجة المشاكل والنزاعات الناتجة من الحوادث الطارئة.

الحيل وسد الذرائع في الفقه الإسلامي وصورهما المعاصرة

خالد عبد الكريم الأصفر

رسالة ماجستير في الفقه الإسلامي، قسم الشريعة الإسلامية- كليـة دار العلـوم- جامعـة القـاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات : ٥٢٤ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وبابين، وهي رسالة تبحث في أمر مهم من أمور الشريعة الإسلامية ومصادرها، لكونها تتعلق بالأبواب الفقهية المذكورة في المصادر والمراجع الفقهية، لارتباطها بالصور والمستجدات المعاصرة في أبواب الحيل وأصل سد الذرائع، وهما أمران لا يمكن إغفال أهميتهما وفاعليتهما في الأحكام الشرعية، سواء الماضي منها أم الحاضر.

ولهذا الموضوع أهميته من جهة تعلقه بالعديد من المباحث والمسائل التي تواجه المسلم في حياته اليومية، وذلك لمواجهة ما يطرأ على المجتمع المسلم من معاملات وعقود حديثة، حيث لا يرتبط ذلك بفترة زمنية محددة، وإنما يتناول جميع العصور والأزمان بسبب طبيعة الحياة الإنسانية وتجددها، وهو ما يوجب معرفة سُبل مواجهة ما يستجد فيها من حيل أو ذرائع، يحاول البعض من خلالها الالتفاف على أحكام الدين وتكاليفه الشرعية.

وموضوع الحيل من القضايا الخطيرة، التي كان لها أثر سلبي على العديد من جوانب الشريعة وسمات كمالها وتميزها، وكان استعمال الحيل والذرائع قد تجاوز الحد عند بعض المنتسبين إلى الفقه وعلوم الشريعة الأخرى.

ولا يقتصر أثر الحيل والذرائع على ما بحثه العلماء سابقًا من المسائل والمباحث الفقهية، بل إنه يمتد إلى المعاملات المعاصرة والتي يمكن أن تتأثر تأثرًا شديدًا بالطريقة التي تستغل فيها هذه الحيل والذرائع، فكان لابد من معرفتها، واستخلاص معانيها وحقائقها؛ ليلحق بها ما يستجد من صور ومعاملات معاصرة لا غنى لأي مجتمع مسلم عنها.

وقد حاول الباحث في هذه الدراسة الربط بين الحيل وسد الذرائع من خلال عدة محاور، في مقدمتها المقاصد. كما تطرق في هذا البحث إلى الصور المستجدة والتي يمكن من خلالها معرفة أثر هذه الحيل وعلاقتها بسد الذرائع في أحكام الشرع مهما تعددت الأمكنة أو تغيرت الأزمنة؛ فأثر هذه الحيل وعلاقتها بسد الذرائع لا يمكن إغفاله أو إهماله، إذا كنا نريد الدفاع عن هذه الشريعة وحمايتها من شبهات أعدائها، وتطهيرها مما ألحق بها من شوائب أو مخالفات.

الباب الأول عنوانه: «الحيل وسد الذرائع والارتباط بينهما»، ويشتمل على ثلاثة فصول: الفصل الأول «في الحيل»، والفصل الثاني «في سد الذرائع»، والفصل الثالث «في الارتباط بينهما».

ويشير الباحث إلى أن الحيل الفقهية قد تطور مفهومها وحقيقتها من وقت إلى آخر، حتى استقر الأمر وتم التعارف على أنها تعني المكر والخداع والفرار من الحقوق. إن الحيل بمعناها المذموم لم تكن موجودة في عهد الصحابة أو التابعين، وإنما استحدثت بعد هذه العصور، حين بعُد الناس عن المنبع الصافي لهذه الشريعة.

إن الشريعة الإسلامية شريعة مرنة صالحة لكل زمان ومكان، بفضل مرونة أدلتها وأصولها التي تتسع لكل جديد وحادث بعد أن تحكم عليه بالصحة أو البطلان. ومن هذا المنطلق فند البحث مزاعم بعض المستشرقين الذين ادعوا أن القول بالحيل كانت محاولة من جانب الفقهاء المسلمين للمواءمة بين القيم المُثلى التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، وبين الواقع الفعلي الذي يعيشه الناس.

والحيل الفقهية هي من المباحث التي أُدخلت جهلاً إلى هذا الدين، فكان لها أثر سيئ في المعاملات الماضية والحاضرة.

ويشير الباحث إلى أهمية سد الذرائع في إضفاء الأحكام الشرعية على العديد من المسائل والفروع الفقهية، سواء ما كان مذكورًا في كتب الفقه والأصول، أم ما كان من المسائل المستقبلية التي يمكن أن تطرأ على بساط البحث في مسائل الأحكام الشرعية المعاصرة والمتجددة.

ولا أدل على أهمية سد الذرائع من تلك النصوص المتعددة والمتواترة من نصوص الكتاب والسُّنَّة التي استنبط العلماء منها أصل سد الذرائع ووجوب العمل به. كما أن إعمال الصحابة لهذا الأصل واستنادهم إليه في الكثير من أقضيتهم وفتاويهم يُعد دليلاً آخر على أهمية سد الذرائع؛ فعملهم بسد الذرائع وإكثارهم منه يدل على مناسبة هذا الأصل والحاجة إليه، خصوصًا في ظل اتساع الدولة الإسلامية في عهدهم ودخول غير المسلمين من غير العرب في الدين الإسلامي، وما جره ذلك من ظهور العديد من المسائل المستحدثة والمعاصرة في وقتهم، مما يقتضي إعمال هذا الأصل للوصول إلى الحكم الشرعي؛ لأن هذا الاتساع وهذه الزيادة في عدد المسلمين لا شك أنها ستحدث نوعًا من التغيير في واقع المجتمع المسلم،

وظهور عادات وممارسات لم تكن موجودة من قبل، قد تؤدي- إذا تُركت- إلى ظهور مفاسد وأضرار في المجتمع المسلم، أو الوقوع في المحرمات مما يخالف ويناقض المقاصد العامة للشريعة.

ويمكن أن نلمس أهمية أخرى لسد الذرائع، وهو علاقتها بالمقاصد العامة، وهو ما أشار إليه كل من ابن تيمية وابن القيم والقرافي والشاطبي عند حديثهم عن الذرائع ووجوب سدها، حيث إنهم ربطوها بالمقاصد.

فتشريع مبدأ سد الذرائع المفضية إلى المحرمات موافق للعقل والمنطق في حسم مادة الفساد ووسائله، ولذلك فإن الشريعة الكاملة أقرت هذا المبدأ، لأنه لا يصادم العقل السليم، بل يدعو إليه ويقره؛ فتحقيق المقاصد العامة والأهداف السامية لأي مجتمع هي أهم غاياته، ومن ثم فكل مجتمع يسعى لإيجاد التشريعات التي تحقق له تلك المقاصد. وأولى الشرائع بذلك هي الشريعة الإسلامية، التي سعت إلى تحقيق المصلحة التي تعود على الفرد والمجتمع بالخير، إذ إن الذرائع وسائل موصلة إلى غايات وأهداف؛ فإن كانت هذه الغايات والأهداف محققة للمصلحة الدنيوية والدينية فإنها تقرر وتشرع، وهو ما يُعرف بفتح الذرائع، وإن كانت تؤدي إلى أغراض فاسدة أو محرمة، أو تؤدي إلى مناقضة مقاصد الشارع وإبطالها، فإنها تحرم وتلغى، وهذا ما يُعرف بسد الذرائع. فالمصلحة في النهاية هي الغاية، وهي الهدف الذي يُبتغى من تلك الذرائع.

ولذلك فإن الفقيه أو العالم في عمله الفقهي واستنباطاته واجتهاداته إنما يريد إعمال النصوص، والاستشهاد بها للوصول إلى تلك المصلحة الدينية أو الدنيوية المشروعة؛ لأن الشريعة إنما جاءت لتحفظ على الناس دينهم ومصالحهم الدنيوية.

ويقدم الباحث عدة أمثلة في مجال المعاملات التي مُنعت فيها الذرائع التي تضر الناس في مصالحهم الدينية والدنيوية، ومنها:

١- سد ذرائع الربا، وذلك بسد الذرائع المباحة التي قد يتوصل بها إلى الزيادة غير المشروعة، وإن سُميت بغير اسم الربا.

٢- سد ذرائع البيوع المفضية إلى النزاع والتخاصم والشحناء بين المسلمين، لأن المعاملات ما شُرعت أصلا إلا لتبادل الناس منافعهم عن طيب نفس.

٣- سد ذرائع البيوع التي يكون فيها تعاون على الإثم والعدوان الذي يفضي إلى نشر

الفساد والرذيلة في المجتمع، ومنع كل الذرائع التي تهدم المقاصد العامة للشريعة من حفظ العقول والنفوس والدين وغير ذلك.

كذلك يمكن تلمس أهمية هذا الأصل في مواجهة ما يطرأ على الساحة الإسلامية من معاملات وعادات وأعراف، سواء كان ذلك على المستوى الاقتصادي أم الاجتماعي بل حتى السياسي، وذلك لقدرة هذا الأصل وشموليته في مواجهة كل ما يستجد مما قد يفسد مقاصد التشريع.

وتناول الباحث كذلك في هذا الباب القواعد الفقهية المتعلقة بسد الذرائع، وفي مقدمتها قاعدة الأمور بمقاصدها؛ إذ إن العمل إنما هو عبارة عن وسيلة وغاية أو ذريعة ومقصد، والحكم الشرعي لهذا العمل يعتمد على تلك الذريعة وذلك المقصد اعتمادًا واضحًا وجليًّا لا يمكن إغفاله. وقد كان لهذه القاعدة ارتباط وثيق بسد الذرائع، إذ إن هذه القاعدة الفقهية تدل على اعتبار النيات والمقاصد في الأفعال والأقوال، وهي قد تبطل وتفسد إذا علم سوء نية صاحبها.

فالذريعة إذن وسيلة وطريق مباح في ظاهره، وهي تسد وتمنع بعدة أدلة منها النيات والمقاصد الفاسدة التي بينتها قاعدة الأمور بمقاصدها؛ فهذه القاعدة يمكن اعتبارها دليلا مبطلا ومانعًا للذرائع بالنظر إلى المقصد والنية التي تصاحب قصد فاعلها، إضافة إلى دليل آخر للمنع منها وهو مآلات الأفعال، وما يترتب عليها من مفاسد ومضار تبطل المصالح الشرعية وتلغيها.

القاعدة الثانية: قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وهي من القواعد الفقهية الكلية التي اتفق عليها العلماء وأعملوها في الكثير من الفروع الفقهية، وجعلوها أساسًا لبناء العديد من الأحكام الشرعية. وهي تدل على اعتبار الشرع للضرر الذي قد يصيب المجتمع المسلم وأفراده، وأنه يجب منعه ومنع ما يؤدي إليه؛ لأن من حكمة التشريع ومقاصده تحقيق مصالح المكلفين دينيًا ودنيويًا، وإقرار الضرر وعدم منعه إبطال لهذا المقصد العظيم، وذلك لما يترتب على هذا الضرر من مفاسد تلحق بالمجتمع وأفراده.

ويعرض الباحث أيضًا لارتباط الحيل وسد الذرائع عن طريق المقاصد؛ فمن خالف مقاصد الشارع فإنما هو في حقيقته مبطل لها وقالب لأحكامها، فلا يجوز إذًا للمكلف مناقضة قصد الشارع بأن يجعل قصده ونيته مخالفة ومغايرة لما قصده الشارع وأراده من الحِكَم والمصالح الدينية والدنيوية.

لذلك فإن العلماء والمجتهدين الذين كانوا ينظرون في مسائل الحيل أو سد الذرائع كانوا يربطون هاتين المسألتين بالمقاصد، ويؤكدون على أهمية منع الحيل وسد الذرائع في حفظ مقاصد الشارع وحكمته في تشريع الأحكام أمرًا ونهيًا، إذ إن هذه الحيل المحرمة والذرائع المفسدة حين اجتماعها تكون من أشد الأمور تأثيرًا في المقاصد العامة.

كما عرض الباحث مسألة ارتباط الحيل وسد الذرائع عن طريق المصلحة؛ لأن المصلحة المرجوة من امتثالها لا تتحقق إلا بامتثال الشريعة كلها بجميع جوانبها. فلا يسع العبد إذًا إلا الامتثال للشريعة بكاملها للتحقق من هذه المصلحة التي هي قصد الشارع وإرادته من الأحكام الشرعية؛ فالمصلحة والمفسدة لا يجتمعان، بل لابد من تقديم إحداهما على الأخرى، ولا شك أن الشارع الحكيم أراد من عباده أن يقدموا المصالح على المفاسد الأخرى. والمعتبر في تحديد المصالح والمفاسد هو الشرع الحكيم ومقاصده، وليس عقول الناس وأهواءهم.

كما عرض الباحث لدلالة الحيل وسد الذرائع على كمال الشريعة، وأيضًا لارتباط الحيل وسد الذرائع بالسياسة الشرعية.

الباب الثاني عنوانه: «الارتباط بين الحيل وسد الذرائع في الأبواب الفقهية والمعاملات المعاصرة» ويقع في فصلين:

الفصل الأول عن وجوه الارتباط بين الحيل وسد الذرائع في الأبواب الفقهية، وهو يتضمن خمسة عشر مبحثًا عن الزكاة، الحج، البيع، القرض، الرهن، الضمان، المزارعة، الإجارة، الشفعة، الميراث والوصية، النكاح، الطلاق والخُلع، الحدود والجنايات، الإيمان، الأقضية. وفي كل مبحث يعرض الباحث معنى كل مصطلح لغة، وبيان حكمة المشروعية وأحكامه وأركانه وشروطه.

الفصل الثاني ذكر فيه الصور المعاصرة للحيل وسد الذرائع من خلال المعاملات المالية المستحدثة في عصرنا هذا، والتي هي من أكثر المجالات وأخصبها في الحيل والذرائع المحرمة، وذكر الباحث عددًا من هذه المعاملات، وزعها في سبعة مباحث هي:

اجتماع العقود، المضاربة الصورية، أجور خطاب الضمان، المرابحة، الأسهم، السندات والاعتماد المستندي. وذكر في كل مبحث التعريف الحديث والمعاصر لهذه المعاملة أو العقد، وعلاقته بالأبواب الفقهية، ثم صور الحيل والذرائع في هذه العقود والمعاملات.

ويختم الباحث رسالته بأن الحيل والذرائع تدخلان بشكل واضح في المعاملات الحديثة التي لم تستطع أن تتخلص في بعض صورها من اتخاذ الذرائع وسائل للحيل، رغبة منها في تحقيق المصالح العاجلة، فوقعت في المحظور. وكان التشدد في المذاهب بدون دليل شـرعي أحد الأسباب التي أدت لظهور الحيل وانتشارها؛ لحاجة الناس للـتخلص مـن هـذه القيـود المستحدثة بدون دليل شرعي، ولكن الشريعة الإسلامية شريعة عادلة وربانية، لا تسمح بالظلم أو الباطل، أو أكل الحقوق، بل تبطل كل ما كان هذا شأنه أو غـايته.

علال الفاسي ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي

حسن ميمون موجي باتي

رسالة ماجستير في قسم الفلسفة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ٢٠٠٣-٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٧٠٧ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وأربعة أبواب. أما الباب الأول فعنوانـه «عـلال الفاسـي وعصره»، ويشتمل هذا الباب على فصلين: الفصل الأول فيه تعريف بعصر علال الفاسي من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية.

أما الفصل الثاني فيقدم سيرة ذاتية لعلال، نسبه ومولده، وأصله وأسرته، كما تنـاول الباحث نشأته العلمية وعرّف بشيوخه وتلاميذه، وأبرز مكانته العلميـة، وتحـدث عـن دور القاهرة في تكوينه العلمي والفكري، وقدم آراء بعض العلماء فيه، وتكلم عن مكـان وزمـان وفاته.

أما الباب الثاني وعنوانه: «التجديد في مجال دراسة العقيدة والبرهنة عليها، فتنـاول القضايا المعاصرة»، وقسمه الباحث إلى فصلين:

الفصل الأول: ويضم ثلاثة مباحث تقدمها تمهيد بيّن فيه منهج عـلال الفاسـي فـي التجديد، ومبررات التجديد في فكره. وقد راعى علال الفاسي في منهجه عدة عناصر، هي:

١- اتخاذ العقيدة الصحيحة التي يؤمن بها المجتمع مقياسًا للتحول الذي يقـع لـيحكم عليه هل هو انحراف يؤدي إلى المسخ أو هو حركة في الخط المستقيم تؤدي إلى التقدم؟

٢- الفهم العميق للعصر والواقع.

٣- استحضار التاريخ على الدوام.

٤- الدعوة للرجوع للماضي البعيد، التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، نقد الذات، أي امتلاك القدرة على التصحيح والتقويم، الشريعة هي مقياس كل تطور؛ فما وافقها قبل وما خالفها رُفض، تحديد الغاية قبل اصطناع الوسيلة، تحديد مكامن الأزمة أو الخلل، عرض وفهم الحقيقة التاريخية لكل مشكلة. التحام الفكر بالواقع أي الواقعية في تناول الأمور، القدرة على المبادرة والممارسة، الثورية في الفكر، الثقة في العقل، حرية التفكير، المثالية، أي وجود المثل الأعلى، قبول الحوار والتحاور.

وقد ضبط علال عمله وجهده وفكره بهذا المنهج، فكان به يعمل، ومنه كان ينطلق، وإليه يعود، وبذلك استطاع أن يكون من أبرز رجال الفكر والإصلاح والتجديد في القرن العشرين في العالم الإسلامي. أما في المغرب فقد تبوأ الصدارة والزعامة المطلقة.

أما مبررات التجديد عنده فهي: امتزاج الدين بالخرافة وامتلاؤه بالطفيليات، وانتشار البدع، وانتشار الطرقية، وسيادة الفكر الجبري، والجمود واحتكار الفكر والمعرفة الرجعية، وتخلي العلماء عن مهمتهم، وغلبة التقليد وضرورة التجديد، أي العدول عما ألفناه إلى ما ألفه غيرنا. فقدان التوازن الفكري والمادي بين طبقات المجتمع، وتدهور الأخلاق، وانحلال الأسرة، وتفسخ السلوك، والتدهور السياسي، والانحطاط الاقتصادي، وغلبة الاستعمار وقهره (العسكري سابقا والاقتصادي والفكري لاحقا). سيادة منطق الشارع الفكري الذي يستولي على أذهان الغالبية المطلقة من الناس، والحاجة إلى التطور الشامل، والخوف من التغيير السلبي الذي يمكنه من جرف كل ما هو مقدس.

تلك هي أغلب المبررات الداعية للتجديد والمسئولة عما تعيشه الأمة من تراجع حضاري، كاد أن يكون انحطاطًا حضاريًا.

المبحث الأول «الإسلام والعقل في فكر علال الفاسي». استحوذ الإسلام والعقل على مساحة مهمة في فكر علال الفاسي. وجعل فهم العلاقة بين الإسلام والعقل هي أسمى مهمة يقوم بها العلماء، بل هي غاية الغايات، إذ لا يمكن أحدهما الاستغناء عن الآخر عند من ينشد الاستقامة في الدنيا والوسطية في الحياة.

ودعا الفاسي إلى إعادة الثقة في العقل، ويراها سبيل الخلاص للمسلمين من جمود الماضي وجحود المستقبل. والعقل وراء كل شيء ولا شيء وراءه، لأن العقل لا يميز الخير

من الشر إلا بذاته، لا بإلزام خارجي، وإلا فليس هو بعقل. والإسلام يحقق التوازن بين العقل والنقل. فالعقل والإسلام منسجمان متطابقان لا تعارض بينهما ولا تناقض.

أما المبحث الثاني فقد درس فيه الإيمان وأحكامه عند علال الفاسي، حيث عرف الإيمان وتكلم عن زيادته ونقصانه. والمبحث الثالث عن عقيدة علال الفاسي.

أما الفصل الثاني، فهو دراسة عن القضايا الحديثة والمعاصرة، وتحته ثلاثة مباحث، المبحث الأول تناول فيه الجهود التي بذلها علال لمواجهة الضعف السياسي وما يترتب عنه من مفاسد، وبيَّن الحلول التي رآها كفيلة بإخراج الأمة منه.

ويرجع علال هذا الفشل إلى الأسباب التالية: ١- المحافظة المُبالغ فيها عند ولي الأمر. ٢- الجمهور السائد في بعض الأوساط الشعبية. ٣- مواقف الدول الأجنبية وتنافسها في الحصول على الامتيازات.

ويقوم منهجه على تناول قضية النهوض والنظر فيها برمتها دون إغفال ناحية منها، وذلك بمراعاة التوازن بين مختلف الجوانب عند الدراسة والمعالجة، وإحاطة تفكيرنا بالعناصر الروحية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية كلها. ولابد من النظر إلى كل عنصر من هذه العناصر في أجزائه المتعددة، وإلى أجزائه المتفرعة.

وعندما سُئل هل الديمقراطية تتنافى مع الإسلام؟ أجاب بأن تجديد الأنظمة السياسية والاقتصادية لا يمكن أن يتنافى مع الأصول الدينية، أي أن الإسلام يخاطب الفرد لا سيما كعضو في جماعة، ولذا فهو مهتم بما تحتاج إليه الحياة وسط الجماعة. وعليه ففصل السلطات، ومشاركة الشعب في تدبير مصالح الدولة، والانتخاب والمساواة في الحقوق والواجبات، كلها مبادئ ليست جديدة بالنسبة للمسلمين، بل هي عقائد جاء بها القرآن وأكدتها السنة.

ثم عرض المبحث الثاني جهود علال الفاسي في مكافحة الضعف الاقتصادي، وقدم نظريته الاقتصادية الشاملة التي طرحها كحل للاقتصاد الوطني والعربي والإسلامي.

أما المبحث الثالث، فخصصه الباحث لدراسة جهود علال الفاسي لإصلاح الضعف والفساد الأخلاقي والاجتماعي. وتناول فيه قضية الأسرة وعلاقة الزوجين ببعضهما البعض، وعلاقة الأسرة بأولادها وعلاقتهم جميعًا بالمجتمع. كما تناول مسألة البغاء وعرض حلوله الناجعة للقضاء عليها، وكذلك قضية المسكرات والمخدرات وموقفه منها، وأغراض التربية ومنظوره للصحة العامة.

والباب الثالث عنوانه: «آراؤه في السياسة والاجتماع»، وهو مكون من فصلين: الأول في علاقة الدين بالدولة، وهل هي علاقة متلازمة متكاملة أو علاقة منفصلة مختلفة؟ أما المبحث الثاني فتناول فيه رأي علال في القانون الإسلامي وخصائص الشريعة، ومصادر التشريع الإسلامي، ومراحل تطبيق الشريعة وانحسارها، وأسباب ذلك ومحاولات القضاء عليها، ومسألة تدوين الشريعة، وكيفية تطبيقها في العصر الحاضر، وموقفه من التحاكم إلى الشريعة أو التحاكم إلى غيرها.

أما المبحث الثالث فيقدم رأيه في الشورى ومجالات الالتقاء بينها وبين الديمقراطية، والفرق بين الديمقراطية الإسلامية والغربية، وأهم مبادئ الديمقراطية الغربية والإسلامية، ومكونات الديمقراطية وهدفها ومزاياها وصفاتها وشروطها ومهمتها، وما هي مشروعية الشورى وحكمها.

أما المبحث الرابع، فتناول فيه دعوته لتجديد الفقه الإسلامي، كيفيته ووسائله وموقفه من الاجتهاد، وممارسة علال له. وينقل الباحث عن عبد الله الحجامي أن علالاً في الاجتهاد الفقهي كان حذرًا، وبصفة عامة كان مقلالا، وكان أشهر اجتهاداته في تعدد الزوجات، وقد بلغ في اجتهاده إلى حد المنع بمقتضى عدم صلاحية تعدد الزيجات في عصرنا الحاضر، معتمدًا على قاعدة عامة مقاصدية هي «أمر الإرشاد»، مقررًا ومعتبرًا أنه لم يسبقه إلى العمل بها أحد من العلماء قبله، حيث لم يرد من تنبه قبله إليها من علماء الأصول.

الفصل الثاني عن قضايا المرأة، وتكلم عن مساواتها للرجل في الإنسانية، وأن كل ما تقوم به المرأة يقوم به الرجل والعكس، وإنما يقع توزيع الأعمال بحسب الظروف الاجتماعية ومستوى الذكور والإناث في كل زمان ومكان.

كما نادى بمساواة المرأة مع الرجل في الشريعة والدين، وأنكر على الأمة سوء معاملتها للمرأة وظلمها، وأعلن أن المرأة مخاطبة بالشريعة والدين كالرجل، وأنها قادرة على أن ترتفع لأعلى درجات السمو الروحي والقرب من الله، وأن الجنسين الذكر والأنثى متساويان في قاعدة العمل والجزاء وفي صلتهما بالله.

وقرر أن للمرأة حقها في الاحتفاظ باسمها، وحقها في التملك، وحقها في الاجتهاد والتقنين؛ فهي نصف المجتمع، بل أكثر من نصفه، إذ هي صانعة المجتمع، فيجب أن تحظى بتلك العناية كي تكون على مستوى يجعلها تصوغ لبنات المجتمع على أكمل وجه.

أما عن أسباب منع المرأة من تبوء بعض المناصب فقد أرجعها إلى شروط الفقهاء، والظروف الاجتماعية والسياسية. وتكلم عن حقها في المشاركة في الحياة العامة، ورد على من يقول إن اشتغال المرأة بالسياسة يتنافى مع الدين.

كما رأى أن الأحكام صريحة الدلالة، ومُجمع عليها من طرف المذاهب الإسلامية كلها في منع التعدد مطلقا عند الخوف من الظلم، وإباحته حتى الأربعة عند تيقن العدل. لكنه رأى أن تعدد الزوجات يجب أن يُمنع في العصر الحاضر منعًا باتًا عن طريق الحكومة. وذلك لأسباب:

١- أن العدل بين الزوجات لم يعُد في ضمائر الرجال أمرا تعبديا، بل أصبح خاضعًا لمزاج الرجل تابعًا لهواه.

٢- أن تعدد الزوجات في العصور الأولى للإسلام كان مضبوطًا بروح الشرع، بينما التجربة أثبتت عدم الالتزام به في العصور التالية.

٣- أن واقع المسلمين اليوم، وما نشهده من استهتار بالعائلة وتخريب لها يوجب منع التعدد، حيث هُدمت عائلات، وحُرم أولاد من عطف الآباء ورعايتهم بسبب الزوجة الثانية.

٤- أن كلمة العدل تتطور بحسب الزمان والمكان، حيث أصبح العدل في مسألة الزوجية متسع المدلول.

٥- أن التعدد أصبح في نظر كثير من المسلمين ظلمًا للمرأة، لأنه يتنافى مع مقاصد الإسلام في تكوين الطمأنينة البيتية، والقاعدة الأصولية أن المعروف بين الناس كالمشروط بينهم، وبعض القبائل تشترط طلاق المرأة إذا تزوج عليها زوجها.

٦- أن ما وصلت إليه المرأة من تطور لا تقبل معه مثل ذلك النظام الذي كان سائدًا في العهود السابقة، وقد أمرنا الشارع أن نبشر لا أن ننفر.

أما الباب الرابع والأخير فعنوانه: «أراؤه في التصوف» وهو يشتمل على ثلاثة فصول: الأول «مفهوم التصوف ونشأته وتطوره»، الثاني «موقف علال من الصوفية التاريخية»، الفصل الثالث «موقف علال من الصوفية المعاصرة له».

الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص القرآن والسُنَّة

عزت روبي مجاور سليم الجرحي

رسالة لنيل درجة الماجستير في قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ٥٢٤ صفحة

تتكوَّن الرسالة من مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة. يشير الباحث في المقدمة إلى أن الشريعة الإسلامية مبناها وأساسها على الحكمة ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها.

ولو تعطلت الشريعة لاضطربت أحوال الناس، وساءت وشقيت الأجيال، وانهارت مقومات العيش السليم. ولما كانت الشريعة كذلك، فلا يجوز لإنسان كائنا من كان أن يعطل نصوصها أو يلغيها، أو يوقف العمل بها وَقفا نهائيًا؛ مدعيًا أنها لا تتناسب وظروف العصر، أو لا تواكب تطورات الحياة. لا يجوز لأحد ذلك لأن الذي أنزلها يعلم السر وأخفى، ولأنه سبحانه مفصل آياتها ومحكمها، وما كان ليخفى عليه أن البشرية في تطور ومستمر، وأنها تحتاج إلى نصوص تصلح لهذا التطور، وتواكبه في عصورها المختلفة وأوضاعها المتطورة.

ومن ثم فقد أنزل الله عز وجل نصوصًا تتفق وكل العصور، وتنزل على كل حادثة تصيب المجتمع المسلم في تطوره المستمر، إن صريحًا وإن تلميحًا.

وبيَّن أن الوقف الدائم للنص، أي تعطيله وإلغاءه غير متحقق، إذ لا يملكه أحد إلا الله تعالى عن طريق نسخ نص بإحلال آخر محله، أو عدم إحلال، رعاية منه سبحانه للأصلح للمكلفين، تفضلا منه تعالى لا وجوبًا، وامتحانًا لهم بامتثالهم الأوامر والنواهي، خصوصًا في أمرهم بما كانوا منهيين عنه، ونهيهم، عما كانوا مأمورين به.

الباب الأول عنوانه: «مقدمات أصولية على طريق الدراسة». تحته مدخل وخمسة فصول. الفصل الأول: مصطلحات مهمة: النص، والقياس، والاجتهاد، والتأويل، والاستثناء، والنسخ، والإلغاء، والاستحالة، وذهاب المحل، وفقد الشرط.

الفصل الثاني: القرآن الكريم، وتحته خمسة مباحث: المبحث الأول تعريف القرآن لغة واصطلاحًا، المبحث الثاني: حجية القرآن وخصائصه، المبحث الثالث: ثبوت القرآن وقراءاته،

المبحث الرابع: إعجاز القرآن ووجوه إعجازه، المبحث الخامس: دلالات القرآن على الأحكام.

الفصل الثالث: السُّنَّة، وتحته ثلاثة مباحث: المبحث الأول تعريف السُّنَّة لغة واصطلاحًا، المبحث الثاني: حجية السُّنَّة، المبحث الثالث: أقسام السُّنَّة.

الفصل الرابع: المصلحة المرسلة، وتحته ثلاثة مباحث: المبحث الأول: تعريف المصلحة لغة واصطلاحًا، المبحث الثاني: حجية المصلحة وشروط العمل بها، المبحث الثالث: مقاصد الشريعة وعلاقة المصلحة بها، وإمكانية تعارضهما.

والمقصود بمقاصد الشريعة: المقاصد التي وضعت التكاليف الشرعية لحفظها، وهي ثلاثة مقاصد: ضرورية وحاجية وتحسينية، وكل من هذه المقاصد الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له عند تعارضه معه.

والمصلحة تعني عند الغزالي المحافظة على مقصود الشارع، وعند الشاطبي حاصل المصلحة المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين.

ومن كلام الإمام الشاطبي يتضح أن الشرائع- التكاليف الشرعية- يقصد بها تحقيق مصالح الخلق، وما دامت المصلحة يتحقق فيها الشروط المقررة من جلب المصالح أو درء المفاسد، فهي محافظة على مقصود الشرع، لأنها لا تكون حينئذٍ إلا تشريعا، وما وُضع التشريع إلا للحفاظ على مقاصد الشريعة ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية.

وما لم تكن المصلحة محافظة على مقصود الشرع، فهي مصلحة وهمية واهية ملغاة، وقد وضع الشارع من الأحكام ما يدل على إهدارها. ولا تكون المصلحة ملغاة غالبًا، إلا وهي مفتقدة لأي من شروطها السابقة.

ومن تلك المصالح المهدرة الملغاة المعارضة لنصوص القرآن والسُّنَّة، مصلحة من ضاقت به سُبُل العيش في أن يموت، ذلك لأن الله تعالى نهى عن قتل الإنسان نفسه. وبهذا يتضح أن هذه المصلحة الموهومة خالفت نصوص الشارع الحكيم، ولذا كانت مهدرة. ومثلها كثير مما ذكره الأصوليون.

الفصل الخامس: العُرف وعلاقته بالمصلحة، وقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، ويستشهد الباحث بقول الشيخ عبد الوهاب خلاف بأن الأحكام المبنية على العُرف تتغير بتغيره زمانًا ومكانًا؛ لأن الفرع يتغير بتغير أصله، ولهذا يقول الفقهاء في مثل هذا الاختلاف إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان.

والعُرف عند التحقيق ليس دليلا شرعيًا مستقلا، بل هو في الغالب من مراعاة المصلحة المرسلة. وهو كما يراعى في تشريع الأحكام، يراعى في تفسير النصوص، فيخصص به العام، ويقيد به المطلق، وقد يُترك القياس للعرف، ولهذا صح عقد «الاستصناع» لجريان العرف به.

والأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا بحسب الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كـ«وجوب الواجبات، وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك»؛ فهذا لا يتطرق إليه تغيير، ولا اجتهاد يخالف ما وُضع عليه.

النوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة؛ فالحكم الشرعي يختلف باختلاف الأماكن والأزمنة.

وعلاقة العُرف الصحيح بقاعدة تغير الأحكام بتغير المكان والزمان علاقة طردية، حيث إن الأحكام المبنية على هذا العُرف تتغير بتغير العُرف زمانًا ومكانًا.

الباب الثاني عنوانه: «مفهوم الوقف، وحجيته ومداه»، وتحته تمهيد وأربعة فصول: التمهيد عن معنى الوقف ومقصود البحث منه.

الفصل الأول عن «مفهوم الوقف قديمًا» وتحته سبعة مباحث: الأول: مفهوم الوقف عند الصحابة، الثاني: مفهوم الوقف عند الفقهاء، الثالث: علاقة الوقف بـ«المصلحة المرسلة».

فمثلاً التوقف عن قطع يد السارق عام المجاعة، وقف وتعطيل مؤقت؛ لأنه لا مصلحة من القطع في ظل هذه الظروف، لأن السرقة إنما كانت لحفظ الحياة، وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال.. وقد وقف العمل بالنص هنا للمصلحة، إذ مصلحة حفظ الحياة مقدمة على مصلحة حفظ المال.

المبحث الرابع عن علاقة الوقف بـ«ذهاب المحل»، المبحث الخامس: علاقة الوقف بـ«فقد الشرط»، المبحث السادس: علاقة الوقف بـ«التأويل»، المبحث السابع: علاقة الوقف بالعُرف وقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان. ويشير الباحث إلى تغير الفتوى بناء على العُرف الصالح، وهذه القاعدة ما هي إلا صورة من صور الوقف المؤقت للعمل بالنص.

الفصل الثاني عن مفهوم الوقف حديثًا، الفصل الثالث عن حجية الوقف، الفصل الرابع عن مدى الوقف المشروع.

والفصل الرابع تحته مبحثان: الأول: الوقف في المعاملات بمقاصدها المختلفة والتمثيل له. المبحث الثاني: الوقف للسياسة الشرعية والتمثيل له.

والمقصود بمقاصد المعاملات هو كون المعاملات داخلة في المصالح الضرورية أو الحاجية، ويضرب الباحث مثالاً على دخول الوقف في المعاملات فيما يتعلق بالمصالح الضرورية، وهو «جواز ضرب المتهم حتى يعترف»، وقدم كذلك مثالاً على دخول «الوقف» في المعاملات فيما يتعلق بالمصالح الحاجية. وهو بيع السلف، ويسمى بيع السلم.

الباب الثالث عنوانه «ضوابط الوقف الشرعية، وشروط الواقفين»، وتحته فصلان: الفصل الأول «ضوابط الوقف الشرعية مع التمثيل»، والفصل الثاني «الموقفون وشروطهم».

يختم الباحث دراسته بأهم النتائج، ومنها:

أولاً : أن وقف العمل بالنص إن كان المقصود به الوقف التام، فهو إلغاء للنص وتعطيل له. وبناء عليه يكون دعوى جوفاء.

ثانيًا: أن الوقف التام للنص لا يمكن لأحد إلا الله تعالى عن طريق نسخ نص بإحلال آخر محله.

ثالثًا : أن وقف العمل بالنص إن كان المقصود به الوقف المؤقت الذي يزول بزوال أسبابه وبتحقق شروط إعماله، فهو عمل مشروع ومبدأ مقبول بضوابطه.

رابعًا: أن العلماء قد تناولوا «الوقف المؤقت» من قبل تحت مسميات أخرى مثل «المصلحة المرسلة» أو «تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان» أو «ذهاب الحكم لذهاب محله» أو «سقوط الفعل لفقد شرطه»، أو غير ذلك مما اصطلح عليه الأصوليون.

خامسًا: أن الأخذ بمبدأ الوقف المؤقت عند الضرورة له مجالات لا يتعداها، وهي المعاملات بمقاصدها المختلفة من السياسة الشرعية.

الضوابط الشرعية لاستنباط الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة

كمال طه مسلم

رسالة لنيل درجة الدكتوراه في قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

عدد الصفحات : ٤٢٥ صفحة

تتكوَّن الرسالة من مقدمة وتمهيد وبابين. يشير الباحث في المقدمة إلى أن هذه الشريعة المباركة تضمنت من القواعد والمقاصد التشريعية والأحكام الشاملة هو كفيل بالدلالة على حكم كل مسألة حادثة، أو نازلة مستجدة، يستنبط أهل العلم أحكامها من خلال تلك القواعد والمقاصد والأحكام، حيث لم تزل الوقائع والنوازل تنزل في كل العصور، وتستنبط أحكامها من خلال ما عرفوا من مصادر التشريع المتفق عليها والمختلف فيها.

غير أن بعض نوازل في هذا العصر لم يكن لها مثيل فيما مضى من العصور، وذلك لتطور الحياة في جميع أشكالها تطورًا سريعًا مذهلاً. وقد بذل أهل العلم في هذا العصر، ولا يزالون يبذلون جهودًا متضافرة لاستنباط حكم كل نازلة من تلك النوازل؛ لحاجة عامة المسلمين لحكم الشريعة فيما نزل بهم من وقائع ومستجدات، فخرجت بذلك فتاوى كثيرة وكثر الخلاف، كما خاض كثير من غير أهل التخصص المؤهلين لاستنباط الأحكام الشرعية المناسبة للنوازل الفقهية المعاصرة، حتى أصبح القاصي والداني له رأي في النوازل الشرعية يدلي فيها بدلوه، فأضحى البحث في تأصيل الضوابط الشرعية لاستنباط الأحكام الفقهية في النوازل المعاصرة، وتطبيقها على الوقائع والمستجدات ضرورة مُلحة؛ لتلبية رغبات الناس في معرفة حكم الشريعة في كل ما استجد من أحداث.

ولا شك أن تناول القضايا الفقهية المعاصرة كتطبيقات عملية لبعض الأصول الفقهية يخرج علم الأصول من جانبه النظري إلى المجال التطبيقي العملي، وكذلك يحقق الربط بين علم الفقه والأصول، ويؤكد على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويظهر دورها في تنظيم حياة البشر وفق ما أراده الشارع.

ويبين الباحث في المقدمة سبب اختياره لهذا الموضوع، وهو أن تطور النوازل وتعقيدها في شتى المجالات الاقتصادية والطبية والأحوال الشخصية والسياسية وغيرها، جعل هناك ضرورة مُلحة لوضع رؤية للضوابط الشرعية في التعامل مع القضايا المعاصرة؛

للتمييز بين الحلال والحرام، لتكون الشريعة هي المهيمنة والحاكمة في كل أمر من الأمور، وحتى لا يهمش دورها.

إن الضرورة ملحة للنظر في المسائل والفروع المعاصرة المبنية على المصالح المرسلة وسد الذرائع والعُرف والاستحسان، وتحريرها، وتأصيلها، وبيان ضوابطها الشرعية، لتكون مدرجة إلى تحقيق مناطها، وإظهار أسرارها ومقاصدها، ليمكن الفقهاء من إنزال الأصول الفقهية على قضايا الناس ونوازلهم المعاصرة، وعدم افتراض مصالح غير معتبرة شرعًا أو الاعتبار بالأعراف الفاسدة بامتثالهم لهذه الأصول بغير ضوابطها المعتبرة شرعًا.

يقدم التمهيد تعريفًا للمصطلحات المستخدمة في الرسالة، مثل الضوابط الشرعية، واستنباط الأحكام الفقهية، والنوازل المعاصرة.

الباب الأول عن «تأصيل الضوابط الشرعية لاستنباط الأحكام الفقهية في النوازل المعاصرة»، ويشتمل على أربعة فصول. الفصل الأول: ضوابط المستنبط لأحكام النوازل، الفصل الثاني: ضوابط استنباط الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة عبر القرون، الفصل الثالث: ضوابط عملية الاستنباط، الفصل الرابع: ضوابط طرق الاستنباط.

يشتمل الفصل الرابع على أربعة مباحث: المبحث الأول: ضوابط استنباط أحكام النوازل من الأدلة الشرعية، المبحث الثاني: ضوابط استنباط أحكام النوازل عن طريق مقاصد الشريعة، المبحث الثالث: ضوابط استنباط أحكام النوازل عن طريق القواعد الفقهية، المبحث الرابع: ضوابط استنباط أحكام النوازل عن طريق التخريج.

وفي هذا الفصل يتحدث الباحث عن ضوابط استنباط أحكام النوازل من الأدلة المختلف فيها، وفيه ستة فروع هي كالتالي: الفرع الأول: المصلحة المرسلة، الفرع الثاني: الاستحسان، الفرع الثالث: الاستصحاب، الفرع الرابع: العُرف، الفرع الخامس: قول الصحابي، الفرع السادس: سد الذرائع.

ويرى الباحث أن المصلحة المرسلة هي التي لم يشهد لها شاهد خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء، أي المصلحة التي لم ينص عليها بشكل خاص دليل من الكتاب والسُّنَّة، وإنما هي التي تتوافق مع الأدلة والقواعد الشرعية العامة والكلية.

وتنقسم المصلحة من حيث اعتبار الشرع لها وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

١- المصلحة المعتبرة هي المصلحة التي أثبتها الشرع بـــالنص أو الإجمـــاع، وقـــام الدليل على رعايتها. مثال ذلك حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم، قياسًـــا على الخمر؛ لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتحريم الـشرع دليـــل علـــى ملاحظة هذه المصلحة.

ومصلحة القيام بالصلاة تتمثل في ذكر الله تعالى، وفي إصلاح المصلي ونهيـــه عـــن الفواحش والمنكرات، وفي جلب مرضاة الله تعالى وجناته، وهذه المصلحة سُميت معتبرة، لأن الشارع نص عليها في القرآن والسُنّة.

٢- المصلحة الملغاة: هي التي شهد الشارع ببطلانها وعدم اعتبارها بنص أو قياس. وهذا النوع من المصالح مردود ولا سبيل إلى قبوله. وما يدعي من مصلحة لاقتصاد الـــبلاد في الخمر وتعاطيها والتعامل بها، وقد أشار الله تعالى إلى هذه المصلحة وألغاها، والقول مـــع ذلك بإباحة تصنيع الخمر هو تشريع بناء على مصلحة ألغى الشارع اعتبارها.

٣- المصالح المرسلة: هي التي لم يشهد لها شاهد خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء، وإنما هي التي تتوافق مع الأدلة والقواعد الشرعية العامة والكلية.

كما تكلم الباحث عن ضوابط وشروط العمل بالمصلحة، وفي مقدمتها أن تكون ملائمة لمقاصد الشريعة، بحيث لا تنافي أصلاً من أصولها، ولا تعارض نصًا أو دليلاً مـــن أدلتهـــا القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها، وتكون من جنسها؛ فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشرائع وُضعت للمحافظة على ضـــروريات الحيـــاة. ومقاصد الشارع في خلقه تنحصر في حفظ خمسة أمور: الدين، النفس، العقل، المال والنسب، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفـــوت هـــذه الأصـــول أو بعضها فهو مفسدة.

أما عن ضوابط استنباط حكم النازلة عن طريق المقاصد الشرعية، فيعرف الباحـــث المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة المقاصد، ثم أقسام المقاصد، وهـــي تنقـــسم باعتبـــارات مختلفـــة:

أولاً : باعتبار شمولها لمجالات التشريع وأبوابه.

ثانيًا : باعتبار آثارها في قيام حياة الأفراد والجماعة، ومدى الحاجة إليها.

ثالثًا: باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها.

رابعًا: من حيث مدى القطع بكون الشارع قاصدًا إليها.

خامسًا: من حيث مدى تحققها في نفسها أو نسبية ثبوتها.

ويؤكد الباحث على أن المقاصد الشرعية هي الإطار العام لبيان أحكام كل المشكلات الحديثة التي نواجهها في هذا العصر لتبرر القول باستقلالها عن النصوص والأدلة الشرعية، أو لجعلها مصدرًا يضاهي الوحي الكريم. وكل ما في الأمر أن المقاصد التي تحددت في ضوئها أحكام تلك المشكلات إنما هي معان ومدلولات شرعية مستخلصة من الأدلة والنصوص.

لذلك كان من الضروري للمستنبط والناظر للأحكام الفقهية أن يرجع إلى مقاصد الشريعة في إخراج أحكام ملائمة لتطور الحياة مستخلصة من الدليل والنص الشرعي.

وهنا يشير الباحث إلى خطورة جمود الاجتهاد الفقهي في أزمنة معينة، والثبات على بعض الفتاوى والأحكام الفقهية زمنًا طويلاً رغم اختلاف الزمان والمكان والوسيلة.

ومن أجل أهمية المقاصد في استنباط الأحكام في النوازل المعاصرة، اشترط العلماء من قديم الزمان معرفة المجتهد لمقاصد الشريعة؛ فأكد على ذلك الإمام الشاطبي، وكذلك الإمام ابن عاشور.

ولكي يصح اعتماد المقاصد الشرعية لحل المشكلات في العصر الحديث؛ لابد من وجود مقاصد قطعية يعتمدها المجتهدون في القضايا التي لا نص فيها ولا إجماع.

ويقدم الباب الثاني «النماذج التطبيقية لضوابط استنباط أحكام النوازل»، وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: «نماذج تطبيقية في العبادات»، وفيه خمسة مباحث: الأول حكم الصلاة في الطائرة، المبحث الثاني: المفطرات المعاصرة، الثالث: زكاة الأسهم، الرابع: من أين يحرم القادم للحج أو العمرة بالطائرة؟ الخامس: كشاف لأحكام النوازل الفقهية في العبادات طبقًا لقرارات المجامع الفقهية.

الفصل الثاني: «نماذج تطبيقية في المعاملات»، وفيه خمسة مباحث: الأول: الودائع المصرفية، المبحث الثاني: إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة، المبحث الثالث: الإجارة

المنتهية بالتمليك، المبحث الرابع: بطاقات الائتمان، الخامس: كشاف لأحكام النوازل الفقهية في المعاملات طبقًا لقرارات المجامع الفقهية.

ويعرض الفصل الثالث: «نماذج تطبيقية في الأحوال الشخصية» من خلال أربعة مباحث: الأول: الرضاع من بنوك الحليب، الثاني: أطفال الأنابيب، والمبحث الثالث: الفحص الطبي قبل الزواج، والمبحث الرابع: كشاف لأحكام النوازل الفقهية في الأحوال الشخصية طبقًا لقرارات المجامع الفقهية.

الفصل الرابع: «نماذج تطبيقية في الجنايات»، وفيه أربعة مباحث: الأول: الوفاة الدماغية، الثاني: الجناية في حوادث المرور، الثالث: إجهاض الجنين المشوه، الرابع: كشاف لأحكام النوازل الفقهية في الجنايات طبقًا لقرارات المجامع الفقهية.

الفصل الخامس: «نماذج تطبيقية في الأمور الطبية»، وفيه خمسة مباحث: الأول: اختيار جنس الجنين، الثاني: نقل الأعضاء، الثالث: الاستنساخ، الرابع: استعمال الكحول في الأدوية، والمبحث الأخير: كشاف لأحكام النوازل الفقهية في الأمور الطبية طبقًا لقرارات المجامع الفقهية.

المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات (جزءان)

عبد العزيز بن عبد الله بن عبد العزيز العمار

رسالة لنيل درجة الماجستير في قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

عدد الصفحات : ٦٦١ صفحة

تتكوَّن الرسالة من مقدمة وتمهيد وخمسة فصول، وتدور حول دراسة المصالح المرسلة وأهميتها ومكانتها. وهذه الأهمية والمكانة تستمد من أهمية ومكانة المصالح المرسلة نفسها، وتستمد أهميتها أيضًا من تحديات العصر الحالي ومتطلباته وحوادثه المختلفة.

فقد تقرر نقلا وعملا، قديمًا وحديثًا ما للمصالح المرسلة من مكانة وأهمية وفعالية في فهم الأحكام، والقيام بالتكاليف، وأداء الأحكام، ورسم منهج التدين الإسلامي، وتطبيقه على مستوى الأفراد والشعوب والدول والأمم كلها، وفي جميع مجالات الحياة، لأن هذه الشريعة مبنية على تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة.

فالشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة، ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة، وهذا الأصل شامل لجميع الشريعة لا يشذ عنه شيء من أحكامها.

والمصالح المرسلة كانت وستظل مبحثًا شرعيًا إسلاميًا مهمًا جدًا، وقد دلت الأخبار والوقائع على كل هذا؛ فالكتاب والسُنَّة الصحيحة مليئان بنصوص وإشارات ومعان كثيرة تدل كلها على المصالح المرعية في الشريعة الإسلامية. والعصر النبوي شهد إقرارًا للمصالح وعمل بها، وحفل عصر الصحابة والتابعين باستعمال المصالح المرسلة توسيعًا وتعميقًا.

كما أن تحديات العصر الحالي ومتطلباته تحتم ضرورة التعامل مع المنظومة بالنسبة للمصالح من أجل بناء المستقبل على أسس حضارية تواكب التطور الحالي بما لا يهدم أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية المتفق عليها بين العلماء.

إن عصرنا الحالي في أشد الحاجة إلى علم دقيق وفهم عميق وثقافة واعية وموسعة وفاعلة بالمصالح المرسلة ونتائجها وبمكانتها في الفهم والاستنباط والاجتهاد والترجيح. وشهد عصرنا الحالي تطورات كثيرة متلاحقة خطيرة في الاتجاهات والأفكار وفي السياسات وفي الخطط وفي الحوادث والنوازل، وقد تداخلت فيه الأحوال، وتشعبت فيه الأمور، وتبعثرت فيه الأوراق.

إن عصرنا الحالي وما شهده من تطورات وحوادث ألزم المسلمين، وخاصة أهل العلم والاجتهاد بوجوب الاجتهاد في فهم هذه التطورات والحوادث بمنطق المفكر المستنير الذي يتفاعل مع الحقائق لأجل إبراز عظمة الإسلام، ورعايته لمصالح العباد إلى يوم الدين.

يعرض الباحث في المقدمة أهمية موضوع «المصالح المرسلة» ومكانتها وتحديات العصر ومتطلباته وحوادثه الجديدة، والأهداف التي يرتكز على دراستها والمنهج المتبع في الرسالة.

أما التمهيد ففيه تعريفات ومصطلحات، وذلك لتوضيح بعض المسائل المتعلقة بموضوع البحث.

الفصل الأول: «تأصيل المصلحة المرسلة» ويشتمل على ثلاثة مباحث: المبحث الأول: التعريف بالمصالح المرسلة وبيان مدى حجيتها، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: تعريف المصالح المرسلة لغة واصطلاحًا، المطلب الثاني: حجية المصالح المرملة، المطلب الثالث: أمثلة عملية تطبيقية للمصالح المرسلة.

المبحث الثاني: أقسام المصالح المرسلة وشروطها. وفيه أربعة مطالب كالتالي: المطلب الأول: من حيث اعتبار الشارع لها وعدمه، المطلب الثاني: باعتبار قوتها في ذاتها، المطلب الثالث: باعتبار العموم والخصوص، المطلب الرابع: شروط العمل بالمصالح المرسلة.

المبحث الثالث: موقف العلماء من المصالح المرسلة. وفيه أربعة مطالب كالتالي: المطلب الأول: المصالح المرسلة في عهد النبوة، المطلب الثاني: المصالح المرسلة في عهد الخلفاء الراشدين، المطلب الثالث: المصالح المرسلة في عهد التابعين، المطلب الرابع: المصالح المرسلة في المذاهب الفقهية الأربعة.

الفصل الثاني: «أثر المصلحة المرسلة في عقود المعاوضات» ويشتمل على تمهيد وأربعة مباحث كالتالي:

التمهيد، وفيه بيان مفهوم المعاملات وحقيقتها مع أثر المصلحة المرسلة في الحكم الشرعي أو الترجيح بين الأحكام.

المبحث الأول: أثر المصلحة المرسلة في البيوع. وفيه مطلبان كالتالي: المطلب الأول: تعريف البيع وأقسامه ومشروعيته، المطلب الثاني: مسائل في البيع وبيان أثر المصلحة المرسلة في تشريعها. المسألة الأولى: عقد الصرف، المسألة الثانية: بيع المزايدة، المسألة الثالثة: بيع العربون، المسألة الرابعة: بيع التقسيط، المسألة الخامسة: إبرام العقود عبر وسائل التقنية الحديثة.

المبحث الثاني: أثر المصلحة المرسلة في بيع السلم. وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف السلم ومشروعيته وأركانه، المطلب الثاني: مسائل في بيع السلم، وبيان أثر المصلحة في تشريعه. المسألة الأولى: بيع المسلم فيه قبل قبضه، المسألة الثانية: الإقالة في السلم، المسألة الثالثة: السلم المتوازي، المسألة الرابعة: إصدار سندات سلم قابلة للتداول، المسألة الخامسة: تطبيقات السلم المعاصر وأثار عقد السلم في التنمية الاقتصادية.

المبحث الثالث: أثر المصلحة المرسلة في عقد الاستصناع، وفيه مدخل ومطلبان: المطلب الأول: تعريف عقد الاستصناع وأهميته ومصالحه (فوائده)، المطلب الثاني: مسألتان في عقد الاستصناع وبيان أثر المصلحة المرسلة في مشروعيته. المسألة الأولى: تصنيع العقارات، المسألة الثانية: موقف الشريعة الإسلامية من بيع البيوت على المصورات.

المبحث الرابع: أثر المصلحة المرسلة في الإجارة؛ وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف الإجارة ومشروعيتها، المطلب الثاني: مسائل في الإجارة وبيان أثر المصلحة المرسلة في مشروعيتها. المسألة الأولى: عقد الصيانة، المسألة الثانية: الإجارة المنتهية بالتمليك.

الفصل الثالث: أثر المصلحة المرسلة في عقود التوثيقات، وفيه مبحثان كالتالي:

المبحث الأول: أثر المصلحة المرسلة في بيع الرهن، وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف الرهن وأركانه، المطلب الثاني: مسألتان في الرهن وبيان أثر المصلحة المرسلة في مشروعيتهما. المسألة الأولى: انتفاع المرتهن بالرهن. المسألة الثانية: تصرف الراهن في الرهن وانتفاعه.

المبحث الثاني: أثر المصلحة المرسلة في الكفالة، وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف الكفالة لغة واصطلاحًا، المطلب الثاني: مسألتان في الكفالة وبيان أثر المصلحة المرسلة في مشروعيتها. المسألة الأولى: الكفالات المصرفية، المسألة الثانية: خطابات الضمان.

الفصل الرابع: أثر المصلحة المرسلة في عقود الشركات، وفيه مدخل وثلاثة مباحث كالتالي: المدخل فيه تعريف الشركة لغة واصطلاحًا.

المبحث الأول: أثر المصلحة المرسلة في شركة المضاربة، وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف المضاربة لغة واصطلاحًا، المطلب الثاني: مسألتان في المضاربة وبيان أثر المصلحة المرسلة في تشريعها. المسألة الأولى: المضاربة المشتركة، المسألة الثانية: سندات المقارضة؛ تعريفها. الأدوات التمويلية المطبقة القائمة على المضاربة. الأدوات التمويلية المطبقة القائمة على المشاركة، الأدوات التمويلية القائمة على التأجير.

المبحث الثاني: أثر المصلحة المرسلة في الأسهم والسندات، وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف الأسهم والسندات لغة واصطلاحًا. المطلب الثاني: مسألتان في السندات وبيان أثر المصلحة المرسلة في تشريعها. المسألة الأولى: سندات الاستثمار؛ تعريفها، أنواعها، حكم التعامل بها، تطوير الأدوات المالية والتمويلية والبدائل الشرعية للسندات. المسألة الثانية: سندات المقارضة.

المبحث الثالث: أثر المصلحة المرسلة في التأمين. فيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف التأمين لغة واصطلاحًا، المطلب الثاني: مسائل في التأمين لبيان أثر المصلحة المرسلة

في مشروعيته. المسألة الأولى: التأمين الإجباري: التعريف به، حكمه الشرعي، المسألة الثانية: التأمين التعاوني، التعريف به، حكمه الشرعي، المسألة الثالثة: التأمين الصحي؛ التعريف به، حكمه الشرعي.

الفصل الخامس: أثر المصلحة المرسلة في عقود التبرعات. وفيه ثلاثة مباحث كالتالي: المبحث الأول: أثر المصلحة المرسلة في الوقف، وفيه مطلبان: الأول تعريف الوقف لغة واصطلاحًا وعلاقته بالمصلحة، الثاني: مسائل في الوقف لبيان أثر المصلحة المرسلة في مشروعيته.

المبحث الثاني: أثر المصلحة المرسلة في الهبة. وفيه مطلبان: الأول: تعريف الهبة لغة واصطلاحًا، المطلب الثاني: مسألتان في الهبة وأثر المصلحة المرسلة في مشروعيتهما. مسألة التبرع بالأعضاء، ومسألة التبرع بالدم.

المبحث الثالث: أثر المصلحة المرسلة في الوصايا، وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف الوصية لغة واصطلاحًا، المطلب الثاني: مسألة في الوصايا وبيان أثر المصلحة المرسلة في مشروعيتها. مسألة الوصية لغير الوارث (الوصية الواجبة).

المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة مع القانون الوضعي- في باب النكاح

عبد العظيم محمد الأجطل

رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية، قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

عدد الصفحات : ٥٥٦ صفحة

تشتمل الرسالة على مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة. يحاول الباحث في هذه الرسالة إثبات استقلالية علم المقاصد عن علمي الفقه والأصول، وبيان أهمية هذا العلم ومكانته بين علوم الشريعة الإسلامية.

وتناول الباحث المقصد الشرعي من استخلاف الإنسان في الأرض وتشريع الأحكام له، وكيف تبنى هذا الإنسان- الخليفة في الأرض- تقنين المسائل التي تحكم تصرفاته

وتصرفات الأفراد في مجتمعاتهم المختلفة والمتباينة. وعرض القواعد والأسس التي تحكم مبدأ العمل بتغير الأحكام وتبدلها تبعًا لتغير المقاصد الشرعية منها، وهي تلك التي ترجع إلى تغير الأعراف والأماكن والأزمان وأحوال الناس.

كما تناول الباحث مسائل التعليل المباحة المتعلقة بأفعال المكلفين، ومسائل التعليل الممنوعة المتعلقة بأفعال الخالق جل وعلا.

وعرض النكاح كمقصد من مقاصد الشارع الحكيم، حث عليه، ورغّب فيه، ووضع له الأسس والضوابط الكفيلة ببقائه واستمراره، وشرع له الزواجر والروادع الكفيلة بالحفاظ عليه، وعدم الإخلال به.

وفي المقدمة بيَّن الباحث عنوان هذه الأطروحة، ومصادره ومراجعه، وخطة البحث، وسبب اختيار هذا الموضوع، والهدف من الدراسة، ومنهج البحث.

واشتمل التمهيد على بيان المقصد الشرعي من خلق الإنسان وإيجاده، ومن وضع التشريعات التي تكفل له العبودية الكاملة لمن خلقه وأوجده من عدم.

وفي الباب الأول تعريف بعلم المقاصد، فذكر الباحث مكانته، وأجمل أهميته وأقسامه وأدلته، والعلاقة بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي، والمقاصد الشرعية عند فقهاء الأمة، وأثر تبدل الأحكام بتبدل الأحوال، والأماكن، والأزمان، والأعراف، ومسائل تعليل الأحكام، وخلاف العلماء فيها. وجاء هذا الباب مكونًا من أربعة فصول:

في الفصل الأول: عرَّف الباحث علم المقاصد الشرعية، وفصل أهميته وأقسامه في ثلاثة مباحث: تناول في المبحث الأول: استخدامات العلماء لمصطلح المقاصد بما يرادفه كمعنى المصلحة والحكمة ونحوها. وعرَّف مادتي: قصد وشرع من حيث اللغة والاصطلاح، وعلاقة تلك المعاني ببعضها، والتعريف بعلم المقاصد، وتعريفات العلماء له، ومناقشتها والترجيح بينها.

المبحث الثاني: مكانة علم المقاصد وأهميته وعلاقته بعلمي الفقه والأصول.

المبحث الثالث: ذكر أقسام المقاصد عند العلماء.

وجاء الفصل الثاني مشتملاً على أدلة علم المقاصد الشرعية في أربعة مباحث: أولها: المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، ثانيها: المقاصد الشرعية في السُنَّة النبوية المطهرة،

ثالثها: الإجماع على الكليات الخمس الضرورية، أساس المقاصد الشرعية، رابعها: الاستقراء ودلالته على المقاصد الشرعية.

عنوان الفصل الثالث: العلاقة بين التشريع الإسلامي والقانون والأحوال الشخصية وسبب تبدل الأحكام، ومسألة تعليلها.

وفي هذا الفصل بيَّن الباحث أن تبدل الأحكام مرهون بتبدل المقاصد والمنافع، بسبب تبدل وتغير أحوال الناس وأماكنهم وأزمانهم وأعرافهم وعاداتهم وتقاليدهم.

ويعرض الفصل الرابع المقاصد الشرعية عند الصحابة حتى العصر الحديث، ويبيِّن في مباحث كثيرة موقف كل مذهب من المذاهب الفقهية من العمل بالمقاصد، مشيرًا إلى من أفرط في الاعتداد بها وتطرف، ومن أنكر العمل بها مفرطًا. كما أشار الباحث إلى بعض أدلة الاستنباط عند كل فريق بإيجاز، لكي يستخلص عمل كل مذهب بالمقاصد الشرعية في حال خفائها عندهم.

ويتناول الباب الثاني النكاح وما يتعلق به من أركان وشروط وحقوق زوجية في المذاهب الفقهية، مقارنًا ما جاء فيها مع ما جاء في القوانين الوضعية، وذلك في خمسة فصول:

الفصل الأول: ذكر الباحث فيه المقصد الشرعي من النكاح، وتعريفه وحكمة مشروعيته ومتطلبات عقده، وما يندب له، في مبحثين: أولهما: ذكر فيه المقصد الشرعي من النكاح وتعريفه عند الفقهاء ورجال القانون، وحكمة مشروعيته وحكمه ودليله. وثانيهما: تناول فيه حكم إذن المرأة في النكاح والمقصد الشرعي منه، والإجبار وعلته الموجبة للنكاح، وإنكاح فاقدي الأهلية، والحكمة من تزويج الصغيرة وضعاف العقول، ورأي القانون في كل ذلك.

وجاء الفصل الثاني مشتملاً على شروط انعقاد النكاح في خمسة مباحث: أولها ذكر فيه شروط انعقاد النكاح المتعلقة بالعاقدين والزوجين والصيغة، والمحرمات من النساء على التأبيد، والمقصد الشرعي منه، والتحريم بسبب النسب والمصاهرة والمقصد الشرعي منه، والتحريم بسبب الرضاع والمقصد الشرعي منه، وإرضاع الزوجة ضرتها ورأي القانون. ثانيها: تناول فيه المحرمات من النساء على التأقيت، وتعدد الزوجات وحكمة مشروعيته. ثالثها: صيغ النكاح الشرعية. رابعها: تحريم نكاح المتعة. وخامسها: تحريم نكاح الشغار.

الفصل الثالث: ذكر فيه شروط صحة النكاح. والفصل الرابع: عن الحقوق الزوجية

المشتركة والخاصة. ذكر فيه المقصد الشرعي من الحقوق الزوجية والحقوق المشتركة. وعرض الفصل الخامس لنفقة الزوجة باعتبارها حقا من حقوق الزوجية، والقصد الشرعي منها وحكمة تشريعها وشروطها.

ثم يقدم الباحث في الخاتمة أهم النتائج التي توصل إليها، ومنها:

أ – أنه قد ثبت بالأدلة الشرعية أن علم المقاصد الشرعية علم مستقل بذاته، ومتميز عن علمي الفقه وأصوله، وأن مكانته وأهميته لا تقل عنهما، وهو علم خادم للشريعة الإسلامية، فشرفه مستمد من شرفها، لأن شرف الوسائل بقدر شرف مقاصدها.

ب– أن رحمة الله تعالى بعباده، وتفضله عليهم بهذه الشريعة بيَّنت لهم طرق الفلاح ليتبعوها، ووعد كل من يمتثل بالإثابة عليها، وبينت طرق الشر والهلاك ليتجنبوها، وتوعدهم وحذرهم من فعل الشر بالزجر المناسب.

ج – تضمن المقاصد الشرعية للمصالح والمنافع جلبًا لها، وللمفاسد والشرور درءًا لها، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ويقدم ارتكاب أدنى المفسدتين لاجتناب أقواهما، كما يقدم جلب أقوى وأهم المصلحتين بترك أدناهما وأقلهما أهمية، كتقديم المصالح العامة على الخاصة، وتقديم مصلحة حفظ النسل على حفظ المال.

د – تقديم المصالح والمنافع الضرورية على الحاجية والتحسينية، وكل من التحسينية والحاجية خادمة للضرورية، والحاجية مقدمة على التحسينية.

يضاف إلى ذلك أن الكليات الضرورية الخمس واجب حفظها على الترتيب، فمصلحة الدين مقدمة على مصلحة حفظ النفس، وهذه مقدمة علي مصلحة حفظ العقل، وهذه بدورها مقدمة على مصلحة حفظ النسل، وهذه المصلحة مقدمة على مصلحة حفظ المال.

هـ– أن النكاح من سنن المرسلين، يؤجر عليه المرء المؤهل له، رغم أنه وسيلته لقضاء وطره، وهو رباط مقدس لا ينبغي التلاعب به أو بالزوجة، وقد وضع الشارع له الضوابط والشروط التي تقيمه سويًا لا اعوجاج فيه؛ من أهلية الزوجين، إلى حقوق مشتركة بينهما.

و – أن اختلاف الفقهاء لم يكن في المسائل الأساسية، والأمور الجوهرية التي جاءت بها القواعد والنصوص الشرعية الصحيحة.

ز – موافقة قوانين الأحوال الشخصية الوضعية لما صدر عن جمهـور الفقهـاء أو بعضهم، ومرجع ذلك إلى اتحاد المصدر، وهو التشريع الإسلامي، واتحاد المقصد الشرعي وهو طلب المصالح للناس، ودرء المفاسد عنهم.

وقد اختلفت القوانين فيما بينها، ومرجع ذلك إلى تنوع المصالح، واختـلاف الفقهـاء فيها. فكل قانون أخذ واضعوه بالرأي الذي يتمشى مع بيئتهم وأحوال الناس فيهـا، وحسب زمانهم؛ فعلماء القانون كالفقهاء لم يهملوا مصالح الناس ومنافعهم، بل وضعوها في اعتبارهم واعتدوا بها، كما في دين النفقة، وفرض مبلغ مالي معجل علـى الـزوج لزوجتـه- تحت الحساب- إلى حين الفصل في الحكم بينهما. وهذه المسألة لم يتعرض لها الفقهاء، لأن الحاجة لم تدع إليها في عصرهم.

وينهي الباحث دراسته بأن هذه الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكـان، أراد الله- تعالى- أن تكون عامة للناس كافة، فجعل تطبيقها المقصد الشرعي الأساسي الـذي بـه تتحقق عبودية الإنسان لخالقه الذي استخلفه على هذه الأرض، وكرمه على كثير من خلقه.

منهج التجديد في الفكر الإسلامي بين ابن باديس وابن عاشور

إبراهيم عبد الله معمر سلطان

رسالة لنيل درجة الدكتوراه في قسم الفلسفة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

عدد الصفحات : ٥٦٤ صفحة

تتألف الرسالة من مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة، وموضوعها عن منهج التجديد في الفكر الإسلامي بين ابن باديس وابن عاشور، وهو يأتي في إطار ما اصطلح على تسميته بالفكر الإسلامي المعاصر.

فقد وصل التخلف المادي في العالم الإسلامي إلى قمته، وعمّ كافة مجالات الحياة فيه- في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي- وجمد الفكر وانطفأت شعلة البحث العلمي، وتوقـف الابتكار والتجديد، وتعلق الناس بالماضي، وعكف العلماء على التقليد وكتابة الحواشي علـى المتون، وابتعدوا عن دراسة العلوم الكونية المهمة، ولم يشعروا بهذا التخلف إلا عنـدما تـم غزو معظم أرجاء العالم الإسلامي في العصر الحديث.

وتكشف أمام العديد من المفكرين، ورواد النهضة العربية الإسلامية ما أصبحت عليه أوروبا من القوة، فانبهر كثير منهم بنظمها السياسية ومناهجها التربوية والثقافية، وافتتنوا بما قامت عليه حضارتها من مبادئ الحرية وحقوق الإنسان والعدالة والمساواة، وصارت أوربا تمثل لدى طائفة منهم نموذج التقدم ومثار الإعجاب.

وتبعًا لذلك فلم يعد هؤلاء يقصرون الإصلاح الذي ينشدونه على تصفية العقيدة من شوائب البدع والخرافات- كما كان شأن علماء الدين القدامى- وإنما تجاوز تفكيرهم حدود العقيدة ليشمل الانتفاع بثمراتها في الحياة العلمية العامة، وليعم الإصلاح شئون السياسة والتعليم والاجتماع والاقتصاد. ولذلك اعتبر بعضهم أن النهضة الإسلامية الحديثة لا يمكن أن تقوم إلا على الأسس التي قامت عليها الحضارة الأوروبية نفسها، فدعوا إلى الاقتباس منها في نطاق ما تخوله الشريعة الإسلامية.

ويؤكد الباحث أن المتأمل في أدبيات أعلام الحركات الإصلاحية منذ أواخر النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يتبين بوضوح أهمية الدين بالنسبة إلى هؤلاء في تحقيق نهضة المسلمين؛ فقد تكررت تأكيداتهم على ضرورة تنقية الدين مما لصق به من بدع وخرافات، والعودة به إلى صفائه الأول، فأنكروا العديد من الممارسات والعادات، مثل بعض الممارسات الصوفية التي يجب مقاومتها، وضرورة التفريق بينها وبين التصوف المشروع.

وانقسم الإصلاحيون إلى اتجاهين:

- الاتجاه الأول: علماني تغريبي يرفض التراث الإسلامي القديم رفضًا باتًا.

- الاتجاه الثاني: إصلاحي توفيقي يدعو إلى الاعتدال والوسطية، فينظر في الماضي والحاضر والمستقبل؛ فهو يدعو إلى التمسك بالنافع من التراث الإسلامي القديم، وإلى الأخذ بالصالح من الفكر الغربي الحديث، وهو اتجاه يلائم بين القديم الجيد والجديد النافع، ولذا فهو يجمع بين الأصالة والمعاصرة، أي العمل على تجديد الفكر الإسلامي القديم وإصلاحه بالاستفادة من الجيد من الفكر الغربي الحديث.

ويُعد العلأمتان- ابن باديس وابن عاشور- مفكرين ومجتهدين مسلمين عالمين بالكتاب والسُنّة، ومصلحين تربويين اجتماعيين وسياسيين كبيرين، لهما وزنهما في العالمين العربي والإسلامي، فهما من زعماء حركة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي الحديث،

ومن الذين يمثلون تاريخ الأمة في حقبة من أهم فترات حياتها، ومن الذين يرون ضرورة اتباع مناهج وآراء جديدة ملائمة للعصر، تعنى بالنهوض بالعلوم الإسلامية وبالأمة بوجه عام. وقد كان لكل منهما أسلوب متميز في التفكير، وقدرة فائقة على استقراء مناهج الأقدمين وآرائهم ثم تدقيقها، والإبقاء عليها وتهذيبها.

لقد كان للشيخين موقفهما في مجالات الفلسفة والعقيدة والتصوف، حيث التزم كل منهما مبدأ إصلاح فهم العقيدة، وجعلها أساسا لكل إصلاح وتجديد في فكره. ذلك أن ابن باديس ركز على مسألة العقيدة واهتم ببناء فلسفة دينية، كما ركز ابن عاشور- إلى جانب اهتمامه بالعقيدة- على الفلسفة التي اعتبرها ذات منزلة مهمة في الفكر البشري، لتأثيرها في إنارة العقل، وتدريبه على فتح أبواب الحقائق المغلقة.

كما كان الشيخان- ابن باديس وابن عاشور- مفسرين كبيرين، وشيخي الإسلام في بلديهما، ومرشدين للأمة، ورائدين للنهضة في المغرب العربي، وقد خلفا تراثا علميًا هائلاً في مؤلفاتهما.

الباب الأول عنوانه: «الشيخان والعلوم العقدية والتصوف»، ويشتمل على ثلاثة فصول: الأول: الشيخان والفلسفة، الثاني: الشيخان وعلم الكلام، الثالث: الشيخان والتصوف.

الباب الثاني عنوانه: «الشيخان والعلوم الشرعية»، الفصل الأول: عن التفسير عندهما، ومفهوم التفسير والتأويل، وموقفهما من التأويل أو التفسير بالرأي، وجهودهما في علم التفسير، وتجديدهما في منهج علم التفسير.

الفصل الثاني: الشيخان والحديث، وفي هذا الفصل تناول الباحث علم الحديث والتأصيل لنشأته وجهود الشيخين في علم الحديث، وضعف التأليف في هذا العلم وكيفية النهوض به.

والفصل الثالث عنوانه: «الشيخان والفقه وأصوله ومقاصد الشريعة». المبحث الأول فيه عن تعريف علوم الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة والتأصيل لها.

يشير الباحث إلى أن ابن باديس لم يقدم تعريفًا لعلم الفقه فيما وصلنا عنه من آثار رغم كونه فقيهًا متضلعًا في المذهب المالكي، وفي معرفة أحوال مجتمعه، جامعًا لشروط الإمامة والفتوى، عالمًا بمذاهب أهل السنة والجماعة، عارفا بمقتضيات الحياة. أما ابن عاشور فقد عرَّف الفقه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية».

أما التأصيل لنشأة علم الفقه، فيرى ابن عاشور أن الفقه الإسلامي نشأ مع نزول القرآن. وأول ما وجد منه طائفة من الأحكام والفتاوى صدرت عن النبي ﷺ فيما عرض عليه من قضايا، وما استفتي فيه من مسائل، ثم ما صدر من مثل ذلك عن فقهاء الصحابة ثم اتباعهم بالمدينة ومكة والكوفة وبلاد الشام وغيرها.

وقد عرَّف ابن باديس علم أصول الفقه بأنه «معرفة القواعد التي يعرف بها كيف تستفاد أحكام الأفعال من أدلة الأحكام»، بينما يعرِّفه ابن عاشور بقوله: «يُقصد من علم الأصول ضبط القواعد التي يستطيع العالِم بها فهم الأدلة الشرعية، ليأخذ منها الأحكام التفريعية».

أما عن المقاصد، فيرى الباحث أن ابن باديس لم يتطرق لتعريف المقاصد ولا التأصيل لها، أما ابن عاشور فيرى أن مقاصد الشريعة متعددة، فمنها المقاصد العامة ومنها المقاصد الخاصة والمقاصد العامة عنده هي «المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة».

ويلاحظ أن ما ساقه ابن عاشور من تعريف يغلب عليه صفة البيان والتوضيح لحقيقة المقاصد أكثر من صفة التعريف. ونراه يزيد عند حديثه عن المعاملات قائلا: المقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل هي الطرق المفضية إليها.

ويتحدث ابن عاشور عن المقاصد والوسائل؛ فالمقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، وهي تنقسم قسمين: مقاصد للشرع ومقاصد للناس في تصرفاتهم.

أما الوسائل فهي الأحكام التي شُرعت لأنَّ بها تحصيل أحكام أخرى؛ فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضًا للاختلال والانحلال.

ويرى ابن عاشور أنه يدخل في الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام، والشروط، وانتفاء الموانع، ويدخل فيها أيضًا ما يفيد معنى كصيغ العقود، وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شروطه.

ويتضح من هذا البيان للوسائل تأخرها عن المقاصد؛ إذ إنها مجعولة في الدرجة

الثانية بعد المقاصد. كما تحدَّث ابن عاشور عن المقاصد الخاصة للتشريع. ويتفرع عنها حصر مقاصد الناس في تصرفاتهم، وهي المعاني التي لأجلها تعاقدوا أو تعاطوا أو تغارموا أو تقاضوا أو تصالحوا، ذلك أن ابن عاشور يرى أن المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات قسمان: الأول: المقاصد العليا، وهي أنواع التصرفات التي اتفق عليها العقلاء؛ والثاني: المقاصد الدنيا، وهي التي قصد إليها فريق من الناس.

ويرى ابن عاشور أن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد شرعية، وهي حكم ومصالح ومنافع، وعلى العلماء التعرف على تلك المقاصد، ظاهرها وخفيها.

وابن عاشور من الذين يعللون أحكام العبادات، ويجوزون وجود أحكام تعبدية لا علة لها في غير أبواب المعاملات. أما في المعاملات فلا.

أما عن أسباب ضعف علمي الفقه وأصوله وكيفية إصلاحهما، فلم يتناول ابن باديس هذه المسائل، لكن ابن عاشور تناولها بالتفصيل، ومحددًا لأسبابها وكيفية الإصلاح. ومن أسباب الضعف: التعصب المذهبي، وإهمال النظر في الترجيح والتعديل، وعدم عناية الفقهاء بجمع النظائر والقواعد والفروع المتحدة، وإهمال فقه المعاملات والنوازل، والغفلة عن مقاصد الشريعة.

ويرى ابن عاشور أن الغفلة عن مقاصد الشريعة والاكتفاء بإثبات شيء قليل منها في مسالك العلة، مثل مباحث: المناسبة والمصلحة المرسلة، مما أضعف علم الأصول، وكان الأولى أن تكون تلك هي الأصل الأول للأصول. وأن إصلاح هذا الخلل يكمن في العناية بالبحث في مقاصد الشريعة؛ لأن بها يرتفع الخلاف بين المجتهدين.

ونادى ابن عاشور بالاتجاه المعتدل، أو مدرسة الوسط التي تجمع بين اتباع النصوص ورعاية مقاصد الشريعة، فلا يعارض الكلي بالجزئي، ولا القطعي بالظني، ويراعي مصالح البشر بشرط ألا تعارض نصًا قطعي الثبوت صريح الدلالة، ولا قاعدة شرعية مجمعًا عليها؛ فهو يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر. وهذا الاتجاه السليم هو الذي تحتاجه الأمة، ويمكن ترجيحه، وهو الذي يجب أن يسود في هذا العصر الذي ينتمي إليه الشيخان ابن باديس وابن عاشور.

وعن جهود الشيخين في مجال علوم الفقه وأصوله والمقاصد يقدم الباحث نماذج من آراء الشيخين وفتاواهما، مثل:

١- رأي ابن باديس في تجنيس المسلم المغاربي بالجنسية الفرنسية، وقد رفضها لأن التجنيس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفضه أحكام الشريعة الإسلامية.

٢- رأي ابن باديس في تزويج الجزائري بالفرنسية، فقد أفتى بتحريمه لأنه يؤدي إلى توريط الأبناء في الخروج من حظيرة الإسلام، لأن القانون الفرنسي يقضي بأن أبناء الجزائري من الفرنسية يتبعون جنسية أمهم.

أما عن جهودهما في مجال مقاصد الشريعة، فيشير الباحث إلى أن ابن باديس لم يترك لنا شيئا في هذا المجال، أما ابن عاشور فقد كان أهم جهوده في هذا المجال كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية».

أما الباب الثالث والأخير فعنوانه: «الشيخان والفكر التربوي والاجتماعي والسياسي»، ويضم ثلاثة فصول: الأول: الفكر التربوي للشيخين، الثاني: الفكر السياسي للشيخين، الثالث: الفكر الاجتماعي ومنهجهما في الإصلاح الاجتماعي، وأسس إصلاح المجتمع، ومعوقات قيام النهضة وعوامل تحقيقها.

اختلافات الصحابة في فقه الأحوال الشخصية بين الأخذ بظاهر النص ومراعاة مقاصد الشريعة

عطية حامد عطية أبو النور

رسالة لنيل درجة الماجستير في قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٢٦١ صفحة

تتكون الرسالة من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، وتدور حول الاختلافات الفقهية للصحابة، وأساليبهم لفهم كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ وما كانوا عليه من أدب عند اختلافهم. وقد اقتصرت هذه الدراسة على أحكام الأسرة، لأن الأسرة المسلمة كانت وما زالت هدفا لأعداء الشريعة في الداخل والخارج، لأنها أساس بناء المجتمع، فإذا انهارت انهار المجتمع كله.

كما أن الأحوال الشخصية من المجالات التي يتجدد الكلام حولها من آن لآخر باسم

التجديد والمصلحة بغية انحسارها، لا لشيء إلا لأنها البقية الباقية من القانون المصطبغة بالصبغة الإسلامية. ولذلك كان الفقه مطالبًا اليوم بتقديم العلاج الناجع لكل قضايا الأسرة ومشكلاتها قبل أن تتلاشى في ركام القوانين الوضعية.

ويركز هذا البحث على المسائل الفقهية التي يرجع سبب الاختلاف فيها إلى وقوف بعض الصحابة عند ظواهر النصوص، ومراعاة بعضهم الآخر لمقاصد الشريعة؛ ليعلم أولئك المهووسون بالجمود على حرفية النصوص أن هناك وجهًا آخر أكثر إشراقًا وأكثر تحقيقًا للمصلح، وهو البحث عما ترمي إليه النصوص من مقاصد مما يحقق المصلحة في العاجل والآجل.

ويشير الباحث في هذه الرسالة إلى ضرورة التركيز على تلك المسائل لمحاولة تجنيب العقل المسلم من السقوط في ظاهرية الفهم، وحرفية التفسير للنص، وتمكينه من ترتيب الأولويات، ومراعاة المصالح، وفهم الظروف القائمة؛ حيث إن شريعة الإسلام تقوم على مراعاة مصالح الناس في الدارين.

ويشير الباحث في المقدمة إلى أسباب اختياره هذا الموضوع، ومنها: أولاً: أن منزلة الصحابة في الفقه أعلى ممن بعدهم؛ لأنهم أفقه الناس بمقاصد الشريعة وأفهمهم لنصوصها، لحسن معرفتهم باللغة وبأسباب نزول الآيات وورود الأحاديث. لذا كان في الوقوف على اختلافاتهم ومعرفة أسباب الاختلاف ما يعين على اتساع النظرة وشمولها، ويساعد على بث روح التسامح بين المسلمين في نظرتهم إلى الاختلاف.

ثانيًا : أن معرفة مقاصد الأحكام الشرعية ضرورة لابد منها لمن يريد أن يدرس الشريعة، ويتعرّف حقيقة مواقفها وأسرارها، فقد كان الصحابة أفقه الناس بمقاصد الشريعة وروح الإسلام.

ثالثًا : أن الأسرة المسلمة مستهدفة من قِبَل أعداء الشريعة، مما يستدعي تضافر الجهود للوقوف على مشكلاتها، ووضع الحلول الناجعة لها، وعلاج بعض مشكلات الأسرة من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية.

رابعًا : أن المسائل الفقهية التي تناولتها هذه الدراسة ترتكز في أحد جانبيها على المصلحة، وهذه المصلحة التي اتكأ عليها الصحابة لا تخرج بحال عن مضمون النص، ومن ثم فليس في الأخذ بها تعطيل للنص أو وقف للعمل به. وعليه فهي تبطل ما ذهب إليه اتباع

الفكر الغربي الذين يريدون من التحلل من أحكام الشريعة باسم المصلحة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والأحوال، دون تمييز بين الثوابت والمتغيرات، ودون دراية بضوابط المصلحة المعتبرة شرعًا.

فالأحكام- كما يذهب ابن القيم- نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة والأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقررة بالشرع على الجرائم، فهذا لا يتطرق إليه تغير ولا اجتهاد يخالف ما وُضع عليه.

والنوع الثاني، ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالًا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها؛ فإن الشرع ينوع منها بحسب المصلحة. وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير بالتعزايرت التابعة للمصالح وجودًا وعدمًا.

وقد خصص الباحث التمهيد لإلقاء الضوء على مرادات عنوان بحثه، فأشار إلى اختلاف الصحابة في الأحكام وأسباب هذا الاختلاف، ومقاصد الشريعة الإسلامية، وتقسيماتها ومسالك الكشف عنها، ومصطلح فقه الأحوال الشخصية.

ويرجع الباحث أسباب اختلاف الصحابة في الأحكام إلى أسباب رئيسية هي:

١- اختلافهم في فهم النصوص وما تدل عليه. ٢- اختلافهم في العلم بالحديث أو في الوثوق به. ٣- اختلافهم في الاجتهاد فيما لا نص فيه.

أما عن مراعاة الصحابة للمقاصد الشرعية، فيؤكد الباحث على أن المتأمل في اجتهادات الصحابة يدرك مدى حرصهم على تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فقد كانت رعايتهم للمقاصد أو المصالح بمثابة المظلة التي يستظلون بظلها في آرائهم واجتهاداتهم رغم تعدد وتنوع الأسباب التي أدت إلى اختلافهم وجل اجتهاداتهم الفقهية ترجع إلى وقوف بعضهم عند ظواهر النصوص، ومراعاة بعضهم الأخر للمقاصد الشرعية.

الفصل الأول عنوانه: «اختلافات الصحابة في أحكام الزواج بين الأخذ بظاهر النص ومراعاة مقاصد الشريعة». وينقسم إلى خمسة مباحث: الأول في الخطبة، وقد نظر عمر ﷺ إلى المقاصد الشرعية للنكاح من السكن والمودة والرحمة والإعفاف واستدامة العشرة بين الزوجين، فرأى أن السبيل لتحقيق ذلك أن ينظر الخاطب منها ما يدعوه إلى نكاحها ويرغبه فيها.

المبحث الثاني في الحقوق الزوجية. وقد اختلف الصحابة في مسألتين بين الأخذ بالظاهر ومراعاة المقاصد، وهما:

- هل الخلوة الصحيحة توجب المهر كاملا.
- جماع المستحاضة.

المبحث الثالث في الولي في النكاح، وقد اشترطت الشريعة الإسلامية وليًا للمرأة؛ لأنه يحقق فوائد في صالح المرأة وأهلها من وجهة الشريعة، منها ألا تظهر بمباشرتها بنفسها عقد النكاح، وتحقق الشهود منها أمام جمع الناس بمظهر التائقة إلى النكاح كمظهر من مظاهر إكرام الشريعة لها. وكذلك لأن المرأة تتجه إلى تحكيم عاطفتها في هذه الأمور.

المبحث الرابع عن المحرمات في النكاح. وحكمة تحريم المحرمات بالمصاهرة أن بنت الزوجة وأمها أولى بالتحريم، لأن زوجة الرجل شقيقة روحه، بل مقومة ماهيته الإنسانية، فينبغي أن تكون أمها بمنزلة أمه في الاحترام، ويقبح جدًا أن تكون ضرة لها، فإن لحمة المصاهرة كلحمة النسب.

وعن حكمة التحريم بالرضاع أن التي أرضعت تشبه الأم من حيث إنها سبب اجتماع أمشاج (أخلاط) بنيته وقيام هيكله، كما تحدث الباحث عن حكمة المحرمات مؤقتا.

أما المبحث الخامس فهو عن موجبات الخيار في النكاح. وتناول الباحث فيه مسألتين. وقد اختلف الصحابة ومن بعدهم من الأئمة في هذا الباب في مسائل بين الوقوف عند ظواهر النصوص، ومراعاة مقاصد الشريعة في مسائل: هل تترتب حرمة المصاهرة على الوطء الحرام؟ وحكم الربيبة إذا لم تكن في حجر زوج أمها، والشهادة على الرضاع وغيرها.

وأما الفصل الثاني فهو عن اختلافات الصحابة في أحكام الفرقة بين الأخذ بظاهر النص ومراعاة مقاصد الشريعة. ويشتمل على ثلاثة مباحث عن الطلاق، وأن الشارع ينادي في الناس بأن الطلاق هو أبغض الحلال إلى الله، ولكنه لا يخضع امرأة ضعيفة لسلطان زوج ظالم يمتهن كرامتها ويمحق إنسانيتها، ولا يخضع رجلا لزوجة تمكر به وتكيد له، وتخونه في ماله وعرضه وولده.

إن الشريعة العادلة هي التي جعلت للإنسان مخرجًا إذا وقعت به شدائد الحياة، والمخرج هو الطلاق؛ فقد تجد الزوجة بغيتها في زوج آخر، ويحقق الزوج قصده في امرأة أخرى.

والفصل الثالث عنوانه: «اختلافات الصحابة في أحكام الميراث بين الأخذ بظاهر النص ومراعاة مقاصد الشريعة». وتكمن أهمية علم الميراث وحكمته في أنه يُعد نظامًا دعت إليه الحياة الاجتماعية، وحفزت نحوه الحكمة الإلهية؛ لعمران الكون والتوازن بين أفراد المجتمع، وفيه توزيع تركة المورث الواحد على وارثين عدة. وانتقالها من جيل إلى جيل يفت الملكية ويحارب الأثرة، والشريعة الإسلامية تدعو دائمًا إلى عدم تركيز المال في يد بعض الناس وحرمان غيرهم منه.

ولقد جاء تشريع الميراث مفصلا ووحيًا يُتلى، لأن توزيع التركات لا يتأثر بتغير البيئات ولا الأزمان، وهذا ما اقتضته حكمة العليم الخبير في كل أمر يشبه الميراث، مثل الزواج والطلاق والرضاعة والحدود والجنايات.

ويختم الباحث دراسته بأن الاختلاف الفقهي ضرورة لغوية، وسيرة سلفية وله أسباب تبرره، فلا ينبغي أن تضيق صدورنا به.

- وقد تحلى الصحابة بالأدب الجم عندما اختلفوا.

- إن المصلحة الشرعية هي محور الأحكام في الشريعة الإسلامية، وعندما رأى الصحابة تلك المصلحة لم يغفلوا النظر إلى النصوص الشرعية، فهي مصلحة مضبوطة بالضوابط الشرعية للمصلحة في الشريعة الإسلامية.

- إن الوقوف عند ظواهر بعض النصوص الشرعية قد يحقق المصلحة المعتبرة شرعًا، لذا ترجحت بعض مسائل هذا البحث استنادًا إلى هذا الظاهر.

مقاصد الشريعة في زكاة المعادن وتطبيقاتها في العصر الحاضر

زاهار الدين محمد سعيد

رسالة لنيل درجة الماجستير في قسم الشريعة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٨٢٦ صفحة

تتكوّن الرسالة من مقدمة وتمهيد وأربعة أبواب وخاتمة، وهي تتناول المعادن ومدى حاجة الناس إليها. وتعتبر المعادن من أهم ثروات الدولة، ومصدر القوات الحربية قديمًا

وحديثا. وقد شرع الله تعالى أحكامًا معينة متعلقة بالمعادن، تحكم ملكها وإقطاعها والحصة الشرعية فيها. فكل هذه الأحكام شرعت لجلب المصالح ودرء المفاسد عن العباد.

والكلام في هذه الرسالة يرتكز حول مقاصد الشريعة في الحصة الشرعية التي حددها الله عز وجل في المعادن- وهي الزكاة كما هو الراجح- ثم حاول الباحث إبراز الحِكَم والمصالح من وراء تشريعها مقارنة بالسلبيات المتعددة من وراء إهمالها.

فالزكاة ركن الإسلام الذي يكفل لكل فرد بالمجتمع حل مشاكله الاقتصادية والاجتماعية، ومنها التزام الجماعة بكفالة المستوى المعيشي للإنسان على أرضه. والحق أن الزكاة نظام مالي واقتصادي واجتماعي، ومورد دائم لخزينة الدولة، فتحقق الرخاء الاقتصادي للإنسان، وتعالج مشكلة الفقر بتهيئة العمل للعاطل، بالإضافة إلى كفالة العاجز عن العمل.

وتعرض الدراسة الأدلة الشرعية المتعلقة بالزكاة، وخاصة زكاة المعادن؛ لتستخرج منها المقاصد الشرعية حتى تستطيع أن تطبق الأحكام الشرعية في العصر الراهن طبقا للمقاصد من وراء تشريع أحكام الزكاة، وذلك لأن المقاصد لها دور هام في تطبيق الأحكام الشرعية.

ويشير الباحث إلى أن الأمور المعاصرة تتجدد من زمان إلى زمان، والنصوص القطعية محدودة، والمنصوص عليه من الأصناف الزكوية محدودة، كالذهب والفضة والمعادن والثمار، وهكذا، فالنقود الذهبية والفضية- مثلا- ليست موجودة في العصر الراهن، وقد حل محلهما النقود الورقية المعاصرة، وكل هذه الأمور تحتاج إلى فهم المقاصد من وراء تشريع أحكام زكاة المعادن، ثم تطبيقها على هذه الأمور المعاصرة.

وبتحقيق المقاصد من وراء تشريع الأحكام المتعلقة بالمعادن يتحقق عدم استغلال غير المسلمين لثروة مثل الثروة المعدنية، وخاصة البترول منها، فالنظام الغربي المعمول به والمتداول بين الدول العالمية يستنزف مواردنا وطاقاتنا فيما لا يعود على ديننا ولا دنيانا بنفع، وهذا يعتبر أبرز المقاصد من تشريع الأحكام المتعلقة بالاقتصاد.

ويؤكد الباحث على أن دراسته عن موضوع مقاصد الشريعة في زكاة المعادن وتطبيقاتها في العصر الحاضر، جاءت تلبية لمتطلبات العصر؛ لأن الناس اليوم في حاجة ماسة إلى هذا الموضوع، ومعرفة أحكامه الفقهية لتطبيقه على المجتمع.

أما التمهيد فهو مدخل لفهم الموضوع، وهو بمثابة توطئة للموضوعات الرئيسية؛ فقد

تضمن خمسة مباحث: المبحث الأول بيان المقصود بالموضوع، فقد تناول التعريف بالمقاصد، والتفريق بينها وبين العلل والحِكَم، وكذلك التعريف بالمعادن.

والمبحث الثاني: أبرز فيه الباحث أهمية المقاصد الشرعية ومكانتهما في تطبيق الأحكام الشرعية حين سيطرت على الفكر الاقتصادي عند الخلفاء الراشدين.

والمبحث الثالث: تكلم فيه الباحث عن الفرق بين المعدن والركاز والكنز، وبيَّن المراد بهذه المصطلحات حيث يثور الخلافات الواسعة حول المراد بها.

والمبحث الرابع: عن الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في المعادن، لأن الإيجاب لابد من دليل عليه.

والمبحث الخامس: تناول تقسيمات المعادن عند الفقهاء باعتبارات مختلفة، وذلك تمهيدًا للبحث الآتي الذي قد يتوقف أحيانًا على معرفة هذه التقسيمات الفقهية.

أما الباب الأول فعنوانه: «ملكية المعادن ومقاصد الشارع فيها»، وقسم الباب إلى أربعة فصول: الفصل الأول: عن بيان حكم ملكية المعادن والدفين عند الفقهاء، إما في الأراضي التابعة لملكية الدولة أو غير التابعة لها.

والفصل الثاني عن ملكية المعادن والدفين في القانون الوضعي، والمقارنة بينه وبين الفقه الإسلامي.

والفصل الثالث عن حكم إقطاع المعادن، وذلك إتمامًا للكلام السابق عن ملكيتها، لأن الكلام عن ملكية المعادن يتعلق بالكلام عن الإقطاع لما فيه من تمليك من قِبَل الحكومة.

والفصل الرابع يعتبر كخاتمة للباب، وقد أبرز فيه المقاصد من تفويض حقوق الملكية من قِبَل الشارع.

والباب الثاني يعتبر لب الرسالة، وهو يتعرض للمقاصد من خلال تشريع أحكام الزكاة، وخاصة زكاة المعادن. ويشتمل هذا الباب على أربعة فصول: الفصل الأول عن المقاصد الملحوظة من تشريع الزكاة نفسها باعتبارها ركنًا من أركان الإسلام الخمسة، وضرورة تشريعها، وحاجة المسلمين والدولة الإسلامية إليها.

وفي هذا الفصل أيضًا عرض للمبررات الشرعية- وهي شكر النعم- لإخراج المسلمين بعض أموالهم وإعطائها للمحتاجين. وفي هذا الفصل أيضًا بحث بيان لعدالة الإسلام

في تشريع الزكاة- ومنها زكاة المعادن- وخاصة من حيث تحديد الشروط المتعلقة بالمزكى والمزكى عليه والمال الزكوي، وكذلك نوعية المعادن الخاضعة للزكاة، وما تولد منها في العصر الحاضر.

وأما الفصل الثاني فهو عن مقاصد زكاة المعادن وأثرها في حياة الفرد، سواء كان هذا الفرد هو المزكي أو المزكى إليه. وفي الفصل الثالث حديث عن مقاصد زكاة المعادن وأثرها في حياة المجتمع، سواء كانت آثارًا اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية.

وفي الفصل الرابع عرض المؤلف قضايا تطبيقية، تتعلق بالمقاصد من تشريع الزكاة لبيان حكم دفع القيمة بدل العين، وتعجيل زكاة المعادن وتأخيرها، وموقع الضرائب المعاصرة من الزكاة، وعلاقة التأمين بالزكاة، وكفاية الزكاة لتغطية الحاجات الأساسية للإنسان، وحكم زكاة النقود الورقية ونصابها الذهبي، وتقويم نصاب زكاة النقود الورقية، وغيرها على أساس الذهب.

وأما الباب الثالث فهو مخصص للحديث عن تحقيق المقاصد الشرعية، ومكافحة الحيل الممنوعة لتعطيلها المقاصد الشرعية. ويشتمل هذا الباب على فصلين. الأول: للحديث عن أهمية قوى السلطة لتحقيق مقاصد تشريع الزكاة؛ لأن الزكاة ليست عبادة فردية، بل هي نظام شامل للدولة الإسلامية.

والفصل الثاني خصصه الباحث للحديث عن مكافحة الحيل؛ لتعطيلها المقاصد الشرعية في زكاة المعادن، وهذا يعتبر غاية عظمى في نجاح تطبيق الزكاة وقيام نظامها، ومن ثم تحقيق المقاصد من ورائه.

وأما الباب الرابع فعنوانه «المعادن وتطبيقاتها المعاصرة». وهو عن تطبيق مقاصد زكاة المعادن على النفط في العصر الحاضر. ويشتمل هذا الباب على تمهيد وثلاثة فصول. التمهيد عبارة عن لمحة سريعة عن تاريخ المعادن وتأثير التطورات الحضارية حتى يصل إلى عصرنا الذي يتأثر بأهمية النفط، وتعلق الناس به.

أما الفصل الأول ففيه حديث عن النفط وتطبيقاته المعاصرة. وفي هذا الفصل حديثًا عن حقيقة البترول وتاريخ نشأته ومركزيته في الشرق الأوسط، والأحكام المتعلقة بالبترول في العصر الحاضر، وإعادة النظر في بعض أحكامه، واستغلال البترول في العصر الحاضر وحكمه الشرعي.

وفي الفصل الثاني حديث عن البترول في ماليزيا بنظرة مقاصدية تحليلية. وهذا الفصل يتضمن الحديث عن ملكية البترول في القانون الماليزي، والمقارنة بين القانون وبين الفقه الإسلامي، وواقعية زكاة البترول على الشركة المختصة هناك، وحقيقة استغلال البترول بين الحكومة والشركة في ماليزيا.

وأما الفصل الثالث، ففيه عرض لآثار إهمال الأحكام الشرعية، واستشهاد بالأزمة البترولية في ماليزيا كنموذج لإبراز دور المقاصد في تشريع الأحكام المتعلقة بالمعادن- وخاصة الزكاة منها- ومدى تعلقها بمصالح العباد، وبيان المفاسد العظمى التي تنجم عن إهمالها.

ويختم الباحث دراسته بأن الله عز وجل هو خالق البشر، وهو أعلم بما يحقق مصالح العباد في العاجل والأجل، ولذلك شرع الأحكام لتحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو- سبحانه- لم يشرع الأحكام إلا لتحقيق مقاصد معينة سواء اتضحت للبشر أم لم تتضح لهم. وقد شرع الله الأحكام المتعلقة بالزكاة لتحقيق مصالح المسلمين فرديًا واجتماعيًا وسياسيًا. وتطبيق الأحكام المتعلقة بالمعادن يحقق صيانة هذه المعادن من استغلال الأجانب.

ولكي تتحقق المقاصد من وراء تشريع زكاة المعادن لابد من تنفيذها من السلطة الحاكمة لهذه الدول؛ لأن نجاح الزكاة وتحقيق مقاصدها العظمى يتوقفان في المقام الأول على الدولة.

رابعًا : الأبحـــاث

حكمة التشـريع

عبد الوهاب خلاف

بحث ضمن مجلة «لواء الإسلام»، العدد العاشر، بتاريخ ١ جمادى الآخـرة ١٣٦٧هـــ/ ١٠ إبريــل ١٩٤٨م.

عدد الصفحات : ٤ صفحات **من ص٢٥ : ص٢٨**

يبدأ الباحث بحثه بأن القاعدة الأولى من القواعد الخمس التي بُني عليها الإسلام تتضمن عقائد فطرية حقة يقرها العقل السليم، ويهدي إليها النظر الصحيح، وأن هذه العقائد تحقق خير الناس ومصالحهم.

وهذا البحث لبيان بعض الحكم التشريعية العامة التي اشتركت فيها العبادات كلها، وحكمة التشريع العامة للعبادات:

الحكمة الأولى: أن هذه العبادات تقوي عقيدة المؤمن وتدعمها؛ وذلك أن المؤمن هو الذي شهد بأن لا معبود بحق إلا الله، وبأن محمدًا رسول الله. وليس المراد بذكر الله مجرد ترديد اللسان، وإنما المراد بذكر الله تذكر ألوهيته وامتثال أوامره خضوعًا لألوهيته.

فالعقائد الفطرية الحقة التي تضمنتها الشهادات هي أساس الإسلام. وهذه العبادات هي التي تثبت هذا الأساس وتزيده قوة.

الحكمة الثانية: أن هذه العبادات امتحان من الله للمؤمن واختبار يظهر به درجة إيمانه؛ وذلك لأن هذه العبادات فيها مشقات على النفس الأمارة بالسوء. ولا ريب أن تكليف الإنسان بما فيه كلفة ومشقة عليه هو اختبار لدرجة إيمانه بمن كلفه، وحرصه على طاعته وامتثال أوامره.

فالعقائد الفطرية التي تضمنتها الشهادتان سر قلبي، وهذه العبادات امتحان يُعرف به هذا السر، كما أن الأخلاق ملكات نفسية، والأعمال دلائل هذه الملكات.

الحكمة الثالثة: أن هذه العبادات هي الشكر الحق للمنعم، وذلك أن الله سبحانه أنعم على عباده بنعم لا تُحصى، وفرض عليهم أن يعبدوه شكرًا على نعمه وتقديرًا لها.

والشكر هو عبادة المنعم حق عبادته، والوقوف عند حدوده، والكف عما يسخطه. والشكر بهذا المعنى أكثر الناس لا يقومون به، وقليل من الناس الشاكرون.

فالعقيدة الإسلامية التي تضمنتها الشهادتان نعمة على من وفقه الله إليها، وهي إلى سائر نعم الله على الإنسان تستوجب الشكر والتقدير، ولا شكر ولا تقدير أفضل من عبادة المنعم والتوجه إليه، ومن أجل هذا بُني الإسلام على العقائد والعبادات.

الحكمة الرابعة: أن هذه العبادات هي شعار الموحدين وآية المسلمين. وكل عقيدة لابد لها من شعار يعليها، ويدل عليها، لأن الإيمان سر قلبي، والأعمال هي عنوانه، والبرهان عليه.

فهذه المساجد والجماعات والجُمع والأذان، وهذه الظواهر عن الفطور والسحور، وهذه الجموع في الحج، وكل ما تُقام به هذه العبادات هي شعائر ودلائل تدل على عقيدة خاصة، وتميز أمة خاصة، وهي شعائر الدين. والعقيدة مصباح وهذه العبادات نوره، والعقيدة ينبوع، وهذه العبادات فيضه، ومن أجل هذا بُني الإسلام على العقائد والعبادات.

تغير الأحكام بتغير الأزمان

الشيخ مصطفى الزرقا

بُحث ضمن مجلة «المسلمون»، العدد الثامن، السنة الثالثة، بتاريخ شوال ١٣٧٣هـ/ يونيه ١٩٥٤م، مطابع الكتاب العربي- مصر.

عدد الصفحات: ٨ صفحات **من ص٣٤ : ص٤١**

يؤكد الباحث في مستهل بحثه أن من المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيرًا كبيرًا في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية، وأن هذه الأحكام تنظيم أوجبه الشرع يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد؛ فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة.

أفتى الفقهاء المتأخرون من شتى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل بعكس ما أفتى

به أئمة مذاهبهم وفقهاؤها الأولون، وصرّح هؤلاء المتأخرون بأن سبب اختلاف فتواهم عمن سبقهم هو اختلاف الزمان وفساد الأخلاق، ولو وجد الأئمة الأولون في عصر المتأخرين، ورأوا اختلاف الزمان والأخلاق، لعدلوا إلى ما قال المتأخرون.

وعلى هذا الأساس أسست القاعدة الفقهية القائلة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان». وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية: أي التي قررها الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعي المصلحة.

أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الآمرة الناهية، كحرمة المحرمات المطلقة، وكوجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده وضمان الضرر الذي يلحقه بغيره، وسريان إقراره على نفسه دون غيره، ووجوب منع الأذى وقمع الإجرام، وسد الذرائع إلى الفساد وحماية الحقوق، ومسئولية كل مكلف عن عمله وتقصيره، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره، إلى غير ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعية الثابتة التي جاءت الشريعة لتأسيسها ومقاومة خلافها، فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة والمحدثات.

فالقضاء- مثلا- وهو وسيلة حماية الحقوق كانت محاكمه تقوم على أسلوب القاضي الفرد، وقضاؤه على درجة واحدة قطعية، فيمكن أن تتبدل على أسلوب محكمة الجماعة، وتعدد درجات المحاكم بحسب المصلحة الزمنية التي أصبحت تقتضي زيادة الاحتياط لفساد الذمم.

فالحقيقة أن الأحكام الشرعية تتبدل بتبدل الزمان. ومهما تغيرت بتغيره، فإن المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح ودرء المفاسد. وما تبدل الأحكام إلا بتبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، وذلك لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجًا، وأنجح في التقويم علاجًا.

يقسم الباحث عوامل تغير الزمان إلى نوعين: فساد وتطور، ويرى أن تغير الزمان الموجب لتبديل الأحكام الفقهية الاجتهادية ناشئ عن فساد الأخلاق وفقدان الورع وضعف

الوازع، مما يسمونه: فساد الزمان. وقد يكون ناشئا عن حدوث أوضاع تنظيمية ووسائل زمنية جديدة من أوامر قانونية مصلحية، وترتيبات إدارية، وأساليب اقتصادية.

وهذا النوع الثاني أيضا كالأول موجب لتغير الأحكام الفقهية الاجتهادية المقررة قبله، إذا أصبحت لا تتلاءم معه، لأنها تصبح عندئذ عبثا أو ضررا، والشريعة منزهة عن ذلك، وأنه لا عبث في الشريعة.

ويضرب الباحث أمثلة لتغيير الأحكام لتغير الأزمان بنوعيه:

أولاً : تغير الأحكام الاجتهادية لفساد الزمان: من المسائل التي غير الفقهاء المتأخرون أحكامها التي قررها اجتهاد الأئمة الأولين، وعللوا ذلك بفساد الزمان، أي بفساد الأخلاق العامة، ما يلي:

- من المقرر في أصل المذهب الحنفي أن الديون تتعلق بذمة الشخص فتبقى أموال المدين حرة ينفذ تصرفه فيها، ولو كانت ديونه أكثر من أمواله. فلما فسدت ذمم الناس وضعف حرصهم على أداء الحقوق أصبح المدين يلجأ إلى تهريب أمواله. وأفتى «المولى أبو السعود» مفتي الروم بعدم نفاذ وقف المدين إلا فيما زيد عن وفاء الدين من أمواله خلافا للأصل القياسي في المذهب. وهذا هو التدبير الذي لجأ إليه فقهاء الحنفية المتأخرون في صيانة حقوق الدائنين.

ثانيًا : تغير الأحكام الاجتهادية لتطور الوسائل والأوضاع: قبل إنشاء السجلات العقارية الرسمية كان التعاقد على العقار- الغائب عن مجلس العقد- لابد لصحته من ذكر حدود العقار من جهاته الأربع، ولكن بعد إنشاء السجلات العقارية في كثير من الممالك والبلدان اليوم أصبح يُكتفى قانونا في العقد بذكر رقم محضر العقار دون ذكر حدوده.

فمن مجموع الأمثلة التي عرضها الباحث ينتهي إلى أن قضية تغير الأحكام لتغير الزمان لا يصح أن تعتبر من صميم نظرية العُرف، بل هي من نظرية المصالح المرسلة، فإن قعود الهمم وفساد الذمم، وقلة الورع، وكثرة الطمع، والمستحدثات الجديدة، ليست أعرافا يتعارفها الناس ويبنون عليها أعمالهم ومعاملاتهم، وإنما هي انحلال في الأخلاق، وكل ذلك يجعل الأحكام التي أسسها الاجتهاد في ظروف معينة غير صالحة لتحقيق الغاية الشرعية من تطبيقها عند تغير الزمان والأحوال.

نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي

عيسوي أحمد عيسوي

بحث ضمن مجلة «العلوم القانونية والاقتصادية»، إصدار كلية الحقوق- جامعة عين شمس، القاهرة، السنة الخامسة، العدد الأول، يناير ١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ١٢٠ صفحة   من ص١ : ص١٢٠

يتكوَّن البحث من تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة. يشير الباحث في التمهيد إلى أن نظرية سوء استعمال الحق التي اصطلح فقهاء القانون الوضعي على تسميتها بنظرية «التعسف في استعمال الحق» قديمة في التشريع الإسلامي قِدَم ذلك التشريع؛ فقد انبثقت أنوارها الأولى، ووضعت أصولها المحكمة من آيات القرآن الكريم وسُنَّة الرسول ﷺ .

ثم أخذت هذه النظرية تتطور وتحتل مكانها المرموق في التشريع الإسلامي على يد أعلام الفقهاء والأئمة المجتهدين من سلف هذه الأمة.

فقد تعهدها الفقهاء المسلمون في جميع مراحل التشريع الإسلامي بما عهد فيهم من النظر الدقيق والفهم العميق حتى استوت، وكان لها من معنى العموم والشمول ما لم يكن لها عند غيرهم من فقهاء التشريعات الوضعية التي نبتت فيها هذه النظرية.

ويرى الباحث أن الفقهاء لم يتناولوا هذه النظرية بوصفها نظرية على النظام المعروف في الفقه الغربي، لأن الفقه الإسلامي لم يُبن بوجه عام على النظريات العامة، بل هو بصورة خاصة وليد الاستقراء والاستخلاص من درس القضايا الفردية، تلك القضايا التي استعرضوها، والتي كانت ميدانًا لاجتهادهم وموضوعًا لأبحاثهم. والناظر في تلك القضايا الفردية يستطيع أن يستخلص من أحكامها التي قررها الفقهاء نظرية عامة لسوء استعمال الحق على غرار ما صنع فقهاء التشريع الوضعي.

الباب الأول: في بيان معنى الحق، والتمييز بين الحقوق والرخص العامة في الشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي، والأسس التي ترتكز عليها الحقوق في الفقه الإسلامي، وعلاقة ذلك بنظرية سوء استعمال الحق.

الباب الثاني عنوانه: «نظرية سوء استعمال الحق» وهو يدور حول الفرق بين سوء استعمال الحق وتجاوز حدود الحق، والفرق بينه وبين الخطأ المولد للمسئولية، ثم بيان نظرية

التعسف في التشريعات الوضعية، وذلك بالكلام على نشأتها، ومراحل تطورها وتأصيلها، ثم بيان نطاق تطبيقها، والمعايير التي تحكم إساءة استعمال الحق، وجزاءات تلك الإساءة، وبيان موقف التشريعات الغربية من تلك النظرية عامة، وموقف التشريع المصري منها خاصة.

ويشير الباحث إلى المعايير التي وُضعت لبيان سوء استعمال الحق، ومنها:

- المعيار الأول: تمحض قصد الإضرار بالغير.
- المعيار الثاني: عدم التناسب بين مصلحة صاحب الحق والضرر الذي يحيق بالغير.
- المعيار الثالث: عدم مشروعية المصلحة المقصود تحقيقها من استعمال الحق.
- المعيار الرابع: التعارض مع استعمال حقوق أخرى على الوجه المعتاد أو الضرر الفاحش.

الباب الثالث في منشأ نظرية الإساءة في استعمال الحقوق الشرعية الإسلامية، وذلك من خلال الكلام على المبادئ الأساسية في الدين الإسلامي التي توضح أصول هذه النظرية، والأدلة المستفادة من القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية التي تثبت هذه النظرية، ثم بيان موقف الفقهاء المسلمين من تلك النظرية، من حيث المبادئ التي جرت عليها مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية بوجه عام، ومن حيث المعايير التي حددت الإساءة في استعمال الحقوق.

أما عن هذه المبادئ التي وُضعت في الدين الإسلامي وتوضح أصول هذه النظرية فهي:

- المبدأ الأول: تغليب روح الخير على روح العدالة.
- المبدأ الثاني: مراعاة التوسط في الأمور.
- المبدأ الثالث: التضامن والتكامل ورعاية مصلحة الجماعة.
- المبدأ الرابع: تحريم كل أمر يكون ضرره أكثر من نفعه.

أما المبادئ الشرعية والقواعد الفقهية التي دعمت هذه النظرية، فهي مبادئ عامة وقواعد كلية استنبطها الفقهاء من عمومات الشريعة ونصوصها التفصيلية، وبنوا عليها الأحكام في مختلف الشؤون والعلاقات، وجعلوها موازين توزن بها التصرفات، وتحدد ما يكون مشروعًا منها، وما لا يكون.

وهذه المبادئ اعتمد عليها الفقهاء في بناء الأحكام، وجعلوها ضوابط كلية وقوانين عامة، وقد استخلصوها من عموميات الشريعة وأدلتها التفصيلية، كقاعدة سد الذرائع، وقاعدة الضرر الخاص يتحمل لأجل الضرر العام، وقاعدة الضرر يزال ونحوها.

والقاعدة الخاصة بأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، تعني أنه إذا تعارضت مفسدة ومصلحة قُدم دفع المفسدة غالبًا، لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات. وقد وضعت ضوابط يُرجع إليها في جلب المصلحة ودرء المفسدة. هذه الضوابط منها:

الأول: أن يكون جلب المصلحة لا يلزم عنه إضرار الغير مطلقا.

الثاني: أن يقصد جلب المصلحة ويقصد مع ذلك الإضرار بالغير.

الثالث: ألا يقصد جالب المصلحة الإضرار بأحد، ولكن يترتب على جلبه مصلحة نفسه وقوع ضرر عام.

والقاعدة الخاصة بأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، ومن تطبيقاتها منع تصرف الراهن والمؤجر في المرهون.

والقاعدة الخاصة بأن الأمور بمقاصدها. وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده، وفي حله وحرمته، وكل ممارسة للحق يكون المقصود منها الضرر بالغير تكون غير مشروعة، وتكون الممارسة على هذا الوجه تعسفا في استعمال الحق، فيُمنع صاحبه منه ويستوجب المؤاخذة.

والباب الرابع في مجال تطبيق هذه النظرية، وبيان الجزاء القضائي والدياني الذي يترتب على سوء استعمال الحق. وقد اختلف فقهاء القانون في تحديد نطاق نظرية الإساءة في استعمال الحق ومجال تطبيقها. فمنهم من يرى أن مجال تطبيقها هو الحقوق كلها والحريات والرخص العامة. ومنهم من يرى أن سوء الاستعمال يرد على بعض الحقوق دون البعض الأخر، ومنهم من يرى أنه يرد على كافة الحقوق دون الرخص العامة.

أما في الشريعة الإسلامية، فكل ما يرد سوء الاستعمال على الحق بمعناه الخاص يرد كذلك على الحريات والرخص العامة. بل أكثر من ذلك فإنه يرد أيضًا على السلطة التي يملكها ولي الأمر وعمال الدولة، وكل من ولي أمرًا من أمور الناس.

ويترتب على إساءة استعمال الحق في الشريعة الإسلامية جزاء دنيوي وجزاء أخروي، والجزاء الدنيوي قد يكون ماليًا، وقد يكون عينيًا، وقد يكون عقوبة تعزيرية.

التعسف في استعمال الحق

الإمام محمد أبو زهرة

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ٨٠ صفحة   من ص١٩ : ص٩٨

يبدأ الباحث دراسته بذكر قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلعَالمِينَ﴾. ويرى الباحث أن هذا النص الكريم يدل على أن الشريعة الإسلامية قامت للرحمة، وقانونها العادل المستقيم قوامه الرحمة، والعدل في ذاته باب من أبواب الرحمة؛ بل هو أعظم أبوابها. وحيث كان الفساد لا تكون الرحمة. والرحمة بالكافة هي بلا شك المصلحة ودفع الفساد في الأرض، فكل ما فيه مصلحة للعباد فهو من قانون الرحمة، وكل ما فيه مفسدة للعباد فدفعه من قبيل الرحمة.

ويرى الباحث أن المصلحة العامة الشاملة هي الغاية الدنيوية من هذا الشرع الإسلامي، فكل أمر فيه مصلحة فهو مطلوب، وكل أمر تكثر منافعه وتقل مضاره فهو مطلوب، وكل أمر تكثر مفاسده وتقل منافعه فهو مدفوع، وكل أمر فيه نفع لعدد، وضرر لعدد كبير مدفوع ممنوع.

وهكذا نجد أن المقصد الأول من الشرع الإسلامي هو المصلحة الإنسانية العالية، وأن ذلك مقتضى الرحمة التي بُعث لأجلها النبي ﷺ وقد اتفق على ذلك العلماء الذين أدركوا مقاصد الشريعة ومرماها وغايتها، وكل نصوص الشريعة جاءت بهذه الغاية السامية، فما من نص شرعي إلا وقد تحققت فيه المصلحة وإن غابت عن بعض الأذهان.

ويرى الباحث أنه إذا كان الإسلام قد دعا إلى تتبع أوجه المصلحة وطلبها، وثبت من استقراء أحكام الشرع أنها أولى مقصد الشارع، وأن النصوص الصريحة قد جاءت بها محققة لأسماها، وأن هذه المصالح نسبية، فقد يكون الأمر مصلحة في بلد، وليس مصلحة في غيره، والمصالح غالبة في أكثر الأحوال.

وتحت عنوان: «الحقوق ودفع المضار» يشير الباحث إلى أن الحقوق في الشرع

الإسلامي تصدر عن الشرع، فالعقود لا تنتج الآثار إلا بحكم الشارع، وهي في إتيانها لهذه الآثار أسباب جعلية وليست أسبابًا حقيقية طبيعية. وترتيب هذه الأسباب للمسببات من المشرع. ومعطي الحقوق هو الله تعالى، وكل الحقوق في الإسلام مقيدة بعدم الضرر بالغير.

وتحت عنوان: «التعسف في استعمال الحق ومداه» يبيِّن الباحث أن هذا تعبير يستعمله الآن القانونيون فيمن يتجاوز الاستعمال الشرعي، وإلحاق الأضرار بالغير، وأن التعبير الشرعي المأثور الذي يقابله هو المضارة في الحقوق.

ثم يتحدث الباحث عن مراتب الضرر ومراتب النفع، ويقسمها إلى أربعة أقسام: ضرر مؤكد الوقوع، وضرر نادر الوقوع، وضرر كثير غالب بحيث يغلب على الظن الوقوع عند استعمال الحق، وضرر كثير ولكن لا يغلب على الظن الوقوع.

ويعرض الباحث تطبيقًا لنظرية التعسف في الفروع إذا أدى استعمال الحقوق إلى ضرر عام مهما يكن نوع الحق، فإن الفعل ينتقل من مأذون فيه إلى ممنوع منه؛ لأن الضرر العام ضرر كبير، والضرر الكبير يتحمل معه الضرر القليل، ويتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام. ولذلك قرروا منع مزاولة بعض الصناعات في أماكن معينة إذا ترتب عليها ضرر عام، فيُغلق محل الحداد الذي ينشأ في أسواق الحرير، ويُهدم البيت الذي أصيب بحريق خشية أن يسري الحريق إلى جيرانه.

ويقدم الباحث الأضرار العامة التي لا يلاحظ فيها القصد. ويذكر أن الأصل في الأفعال التي تمنع للأضرار العامة، ويكون الأصل مأذونًا فيه هو مجرد النظر إلى المآلات بالنسبة للأفعال. والنظر في هذه المآلات لا تكون العبرة فيه إلى مقصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النية يُثاب أو يعاقب.

ثم يتحدث الباحث عن الأضرار التي تنزل بالآحاد، ويقدم أمثلة للتعسف بالنسبة لحقوق الأفراد، ثم أقسام التعسف في استعمال الحق، ومن هذه الأمثلة الجدار المشترك، العلو والسفل، الشركة في الارتفاق والتعسف في استعمالها في العقود والتعسف في آثارها، حقوق الجوار وتعلقها بحق الملكية، وإساءة استعمال الحق في تعدد الزوجات والطلاق والخطبة في الزواج وإساءة استعمالها فيها.

نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي

أحمد فهمي أبو سنة

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ٣٢ صفحة   من ص٩٩ : ص١٣٠

يتكوّن البحث من مقدمة وعدة أفكار. يشير الباحث في المقدمة إلى أن نظرية التعسف في استعمال الحق منقولة باسمها عن رجال الحقوق الغربيين، ولكن هذه النظرية عرفها الإسلام منذ أرسل الله رسوله، مبينًا الحق ومصادره وأنواع التعدي عليه مباشرة وتسببًا وعمدًا وخطأ وعن طريق التحايل والذريعة، فلم يترك قانونه قضية من غير حكم.

يُعرِّف الباحث معنى التعسف في استعمال الحق. ويذكر أن علماء الشريعة قسموا الحقوق إلى قسمين: الأول: ما هو حق عام، وضابطه ما يتعلق به النفع العام للمجتمع من غير اختصاص بأحد؛ كالانتفاع بالطريق العام والأنهار العامة والمساجد، وهذا حق للناس جميعًا، يحق لهم الانتفاع به والدفاع عنه. والثاني: الحق الخاص، وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة، وميزوا بين الحقين.

والتعسف في استعمال الحق يشمل القسمين، ويمكن إدماجهما في تعريف واحد، سواء أكان الحق عامًا أو خاصًا. والتعسف في استعمال الحق تعبير وارد إلينا عن الحقوقيين الغربيين، ومع ذلك فله ما يقابله في الفقه الإسلامي. فالتعسف عندهم هو استعمال الحق على وجه غير مشروع، وفرق بين التعسف والفعل الضار. أما التعسف فهو استعمال الحق المشروع على وجه غير مشروع.

وهذه النظرية مسطورة في صميم الفقه الإسلامي، وبارزة في آيات الكتاب وأحاديث السُنّة بأوسع من معناها في القانون، وهي من المبادئ الكبرى التي حُفظت بها الحقوق في الإسلام، فقد اهتم بالحقوق العامة كما اهتم بالحقوق الخاصة. بل الواقع أن للجماعة حقًا عامًا مشتركًا وذلك من ناحيتين:

الأولى: أن تصرف الشخص فيها مشروع بشرط سلامة الجماعة من ضرر ينشأ عن

استعمال هذا الحق. فصاحب الحق يجب أن ينظر إلى النتائج الناجمة عن استعماله إن قصد الضرر، أو ترك الاحتراس، أو أراد تحقيق مصلحة لا تتكافأ مع ضرر الغير أو مصلحة غير مشروعة.

الناحية الثانية: أن الحق كما جعل الله فيه مصلحة فردية لصاحبه، جعل فيه مصلحة اجتماعية لصالح الجماعة؛ لأنه من ثروة الأمة التي تعتمد عليها، ولهذا نهى الشخص عن إتلاف ماله؛ لأنه إن لم يصبه هذا بالخسارة أصاب الجماعة، ولأن الله جعل فيه نصيبًا معلومًا للجماعة كما في الزكاة والعشر والخراج. ويدل على هذا النهي عن الاحتكار، والنهي عن رفع الأسعار، وحق الجماعة في بيع المحتاج إليه على صاحبه عند الغلاء الشديد أو المجاعة.

ولذا قرر الفقهاء أن للإنسان أن يتصرف في ملكه تصرفًا معتادًا، ولا يُسأل عما يترتب عليه من ضرر حينئذ، وإنما يُسأل عن الضرر إذا كان التصرف في ملكه غير معتاد، وفرَّعوا على هذا الأصل أمورًا منها: إذا سقى زرعه فنزت أرض جاره وتلف بذلك زرع، ومنها إذا أحرق حصائده في أرض مملوكة أو مستأجرة فاحترق بذلك شيء لجاره، أو حفر بئرًا في ملكه فغاض الماء من بئر جاره، أو أدار آلة إدارة معتادة فتأذى السكان بضوضائها. هذا هو جماع مسائل التعسف في استعمال الحق.

ويحصر الباحث أصول مسائل التعسف في استعمال الحق في أربعة:

الأصل الأول: أن يستعمل حقه لا يقصد من ذلك إلا الإضرار بغيره، وليست له مصلحة فيه. ومن ذلك أن يتعمد الزوج السفر بزوجه إلى بلد بعيد وهو غير مأمون عليها، لا يريد بذلك إلا الإضرار بها وإيذاءها أو سلب مالها.

الأصل الثاني: أن يستعمل الإنسان حقًا يقصد به تحقيق مصلحة فيترتب عليه مفاسد وأضرار لاحقة بالغير، وهي أعظم من هذه المصلحة أو مساوية لها، وذلك كاحتكار ما يحتاج إليه الناس في أوقات الغلاء.

الأصل الثالث: أن يستعمل حقه المشروع في عقد أو غيره يقصد به تحقيق غرض غير مشروع مغاير للغرض الذي وضعه له الشارع، وهذا كالبيع الذي يُقصد به الربا.

الأصل الرابع: أن يستعمل الإنسان حقه لكن دون احتراس؛ فيفضي هذا إلى الإضرار بالغير، وذلك كما إذا أراد أن يصيد طيرًا فطاش سهمه وأصاب إنسانًا أو حيوانًا بضرر.

ثم يتناول الباحث فكرة التعسف في استعمال السلطة والتكييف الفقهي للتعسف في استعمال الحق، ويعطي بعض التطبيقات لمبدأ إساءة استعمال الحق. مثل حق الوكيل في عزل نفسه، وحق الخطيب في فسخ الخطبة، وحق الطلاق، وحق تعدد الزوجات، وغيرها من مسائل يتعسف أصحابها في استعمال الحق، وينهاهم الشرع عن هذا، ويطالبهم بالعدل في استخدام حقوقهم.

نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي مع المقارنة بالفقه الغربي والقانون

عبد المقصود شلتوت

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (ابريل) ١٩٦١م، ونشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ٧٠ صفحة　　　　　　من ص١٣١ : ص٢٠٠

يدور البحث في هذه الدراسة حول إقامة الكيان الوجودي لنظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مع مقارنتها بالفقه الغربي، وما تفرع عنه من قوانين كلما تيسر السبيل إلى ذلك.

ويتكوّن البحث من ثلاثة مباحث: الأول عن الأسس التي ارتكزت عليها الحقوق وآثارها في تكييف طبيعة الحق ومفهومه، مع بيان بعض أوجه الموافقة والمخالفة بين الحق في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

ويحدد الباحث الأسس الاجتماعية والاقتصادية التي ارتكزت عليها الحقوق في الشريعة الإسلامية، وهذه الأسس هي:

الأساس الأول: تقرير المصدرية الإلهية للحقوق. فهو يقضي بأن مصدر الحقوق هو الله فترجع إليه باعتبار إيجادها. أما في الفقه الأجنبي فإن الحقوق الفردية من مستلزمات الطبع الإنساني. وقد قسم فقهاء الإسلام الحق باعتبار نفعه تعميمًا وتخصيصًا؛ أي باعتبار شمول هذا النفع وخصوصه إلى أقسام، إما أن يكون حقا لله تعالى، وإما أن يكون حقا للعبد، وإما أن يجتمع فيه حق الرب وحق العبد، وحق الرب غالب على حق العبد، وإما أن يجتمع فيه حق الرب وحق العبد، وحق العبد غالب على حق الرب.

الأساس الثاني: تقرير الخلافة الإنسانية في الأرض، ويقرر هذا الأساس خلافة الإنسان عن ربه في الأرض خلافة عامة، وهو خليفة عن الله في بيان أحكامه وشرائعه وتنفيذها، وبهذا يكون آية من آياته في إظهار منافع شريعته، وهو خليفة على نفسه ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة.

الأساس الثالث: تقرير الوظيفة الاجتماعية للأموال. ويقرر التشريع الإسلامي الوظيفة الاجتماعية للأموال: أولا بإسناد ملكيتها لله، وإثبات خلقها لمنفعة الناس جميعًا واستخلاف الإنسان فيها. وثانيًا ببيان أن طبيعة الخلافة الإنسانية في هذه الأموال تفيد ملكية خاصة للمالك وملكية عامة للمجتمع، وذلك بإضافة المال الخاص إلى الجماعة، وبتحريم عزل المال الخاص عن وظيفته الاجتماعية. وبتخويل ولي الأمر حق التدخل لحماية المجتمع؛ لمنع الإضرار العام أو لجلب النفع العام فيما له مصلحة بالمجتمع. مثل: حق تحديد الملكيات، وحق تسعير الحاجيات، وحق تحديد الأجور، وحق التدخل لتوجيه وتنسيق مجالات الحياة: الزراعة والتجارة والصناعة بما يحقق مصلحة الأمة وقوتها.

الأساس الرابع: تقرير جزئية الفرد في المجتمع، وقد برزت جزئية الفرد في المجتمع في الأحكام العملية للفقه الإسلامي، فجرت قواعده على اعتبار الإنسان خلية في الأسرة الكبيرة له حقوق وعليه واجبات، وأن هذه الحقوق يجري فيها تقديم النفع العام على النفع الخاص، وتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام لتحقيق وجهتها الاجتماعية وحفظ التوازن الاقتصادي والاجتماعي الذي يتمثل في مقاصد الشريعة.

الأساس الخامس: تقرير التكافل والتضامن الاجتماعي، وجعله من المقومات الطبيعية للجماعة البشرية، وجعل هذه العلاقات من المقومات الطبيعية للجماعة البشرية، فيقرر المسئولية الإنسانية عنها مسئولية تضامنية في جلب الخير ودفع الشر إيجابًا وسلبًا.

المبحث الثاني عن منشأ النظرية ووضعها وتطورها في الفقه الإسلامي والأجنبي، وتقوم هذه النظرية في الشريعة على تحديد مقاصد وأغراض تشريعية تحقق العدل الاجتماعي، وتنأى عن الجور والتعسف، وقد شرعت بعض المبادئ لتحقيق هذه المقاصد، ووضعت لها قواعد عامة ونصوص تطبيقية خاصة تنهى عن التعسف والجور في استعمال الحقوق.

المبحث الثالث عن نطاق النظرية: نطاق ارتكازها. نطاق مجالها. نطاق معاييرها.

ونطاق آثارها. أما نطاق ارتكازها فهي تستند على الأسس الإسلامية في تقرير الحقوق، وعلى مقاصد الشريعة، وعلى مبادئها الأخلاقية، وعلى القواعد التشريعية السماوية، وعلى القواعد التشريعية الفقهية.

ترتكز هذه النظرية على المقاصد العامة التي ترمي إليها الشريعة الإسلامية، وتحرص على بقائها بين النوع الإنساني، وتتوخاها في كل ما جرت به أحكامها أمرًا ونهيًا أو إباحة، وهي للضروريات والحاجيات والتحسينيات.

إن هذه المقاصد تقيد استعمال الحق بوجوب اتفاق قصد المكلف مع قصد الشارع، وملاءمة الحقوق لمؤداها العام ووظيفتها الاجتماعية؛ فلا يحتج بالمقاصد والحقوق للإضرار بالغير، ولا يميل بها إلى البواعث غير المشروعة، فيتابع الضمير الإنساني هذه المقاصد، وبذلك يصبح منبع خير ومغلق شر.

أما القواعد التشريعية الفقهية التي استمدت هذه النظرية منها أحكامها فهي:

أ – الضرر يزال: ويبتني على هذه القاعدة كثير من أبواب الفقه، فمنها الرد بالعيب، والرد بجميع أنواع الخيارات، والحجر بسائر أنواعه، وشفعة الشريك لدفع ضرر القسمة، وشفعة الجار لدفع ضرر الجار السوء وغيرها.

ب – الضرورات تبيح المحظورات: ومما يبتني على هذه القاعدة أخذ مال الممتنع عن أداء الدين بغير إذنه، ومنها نزع الملكيات والاستيلاء عليها لضرورة النفع العام والسلامة العامة.

ج – يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام: ويبتني على هذه القاعدة فروع كثيرة، منها جواز الرمي إلى كفار تترسوا بصبيان المسلمين، ووجوب النقض على مالك الحائط إذا مال إلى طريق العامة دفعًا للضرر العام.

د – يُزال الضرر الأشد بالضرر الأخف: ويتفرع على هذه القاعدة الإجبار على قضاء الدين والنفقات والواجبات، ويتفرع عليها ما لو غصب إنسان خشبة فأدخلها في بنائه، فإن كانت قيمة البناء أكثر يملكها صاحبه بالقيمة، وإن كانت قيمة الخشبة أكثر من قيمته لم ينقطع حق المالك عنها.

هـ – درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. وجلب المصلحة ودفع المفسدة المأذون

فيه إما أن يتسبب عنه ضرر أو لا يتسبب عنه ضرر. فإذا كان جلب المصلحة أو دفع المفسدة لا يحدث ضررًا للغير فلا إشكال في ذلك، وإذا كان يتسبب عنه ضرر للغير: فإن كان الضرر عامًا فيمنع الجالب أو الدافع، وإن كان الضرر خاصًا فإن حق الجالب أو الدافع في هذه الحالة مقدم، وإن حصل لغيره ضرر.

أما عن مجال هذه النظرية، فتُطبق في روابط الأحوال الشخصية، وفي المعاملات المدنية والتجارية وفي أحكام المرافعات وفي السلطة الإدارية وفي العلاقات الدولية، لا فرق في سريانها في جميع ذلك بين حقوق عينية وحقوق شخصية وعلاقات مدنية وعلاقات تعزيرية وبين قانون عام وقانون خاص.

وأما معايير النظرية فهي: الواجب والمباح، وقصد الضرر وعدمه، ووجود المصلحة المشروعة وانعدامها، ووجود البواعث المشروعة وعدمها، والأضرار التي تلحق بمصلحة عامة أو خاصة، والتعارض مع المصلحة العامة والمصلحة الخاصة.

أما عن نطاق أثرها الجزائي، فيرتب الفقه الإسلامي على الإساءة في استعمال الحقوق آثارًا دنيوية، مثل الجزاء المالي عن الضرر المادي، والجزاء عن الضرر الأدبي، والجزاء العيني والجزاء التعزيري، والآثار الجزائية الأخروية التي هي الأصل للمسئولية، وهي مسئولية المخلوقين أمام الخالق عن جميع تصرفاتهم.

الاستحسان والمصالح المرسلة

عبد الله القلقيلي

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونُشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ١٢ صفحة **من ص٢٢١ : ص٢٣٢**

يشير الباحث في بداية بحثه إلى أن الاستحسان قد اشتهر عن أبي حنيفة كما اشتهرت المصالح المرسلة عن مالك، وإنهما في المأخذ لمتدانيان وإلى غاية واحدة منتهيان.

فأما الاستحسان فقد قالوا في حده أقوالا عديدة، منها أن المراد به العدول بحكم

المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سُنَّة، ومنها أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله. وأما المعنى الثالث وهو أن الاستحسان دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه.

أما المصالح المرسلة أو الاستصلاح فهي الأخذ بالمصلحة التي أُرسلت عن النص. والمصلحة في شريعتنا الحكمة الضالة المنشودة والغاية المقصودة، فإن الله سبحانه لم يبعث محمدًا ﷺ بهذا الدين كافة للناس تعبدًا لا معنى له، بل هو في عقائده القلبية وأحكامه البدنية مساير للعقل ناظر إلى المصلحة والخير والنفع؛ فلذلك تراه لم يدع إلى اعتقاد إلا شفعه بالتعليل، ولا إلى حكم إلا قرنه بالدليل. فهذا منه فيما يسمى عبادات مما هو مظنة التعبد والإعنات في سالف الملل والديانات نسمع الأمر به معللاً. وإن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وإنه حيث تكون المصلحة فثمة شرع الله.

لكن لابد من معرفة المصلحة وتفصيلها وبيان ما الذي يُتخذ مدارًا للحكم. فالمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة؛ لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه ومعاشه ومعاده بحصول الخير واندفاع الشر. وهذه قسمها علماء الأصول ثلاثة أقسام، وذلك باعتبار موافقتها للشرع ومخالفتها، وهم يعبرون عن ذلك بشهادة الشرع وهي:

القسم الأول شهد له الشرع، وذلك كما في مثالهم من تحريم شحم الخنزير.

والقسم الثاني ما شهد الشرع ببطلانه، وقد مثلوا له بمثال يُستفاد منه أنه لا اعتبار بالمصلحة إن كانت تخالف النص.

والقسم الثالث ما لم يشهد له الشرع بإبطال ولا اعتبار، ومن ذلك مراعاة الحاجة، أو ما دونها من الكماليات، وهو ما يعبّر عنه الأصوليون بالتحسين والتزيين.

ويرى الباحث المصلحة التي ينبغي أن تكون أصلا من أصول الشرع:

أولاً: أن تكون في نطاق النصوص والأدلة الأخرى المعتبرة في الكتاب والسُنَّة والإجماع والقياس، وإن لم تدخل في نص معين أو دليل واحد.

ثانيًا: أن تكون مصلحة عامة وكلية غير جزئية. ولما كان الاستحسان والمصلحة في إطلاقهما ليسا من الأدلة الشرعية، ولا من الحجج المرعية في إعطاء الأحكام الفقهية، فقد عدهما الغزالي في مستصفاه من الأصول الموهومة. أما الباحث فيرى أن المصلحة إذا عرفت من الأدلة والقرائن، فهي داخلة فيما هو من مقاصد الشريعة، أو أنها لا تعارض أصولها

جملة، ولا تصادم نصوصًا ألبتة فإنها يؤخذ بها، وينبغي أن تكون حجة، والعمل بها من الشريعة، لأن الشريعة قامت على حفظ المصالح، وكل حكم من أحكامها فإن قصد به ذلك فيجب أن يعمل بها.

ويرى الباحث أن في أصول الدين الأربعة، وهي الكتاب والسُنّة والإجماع والقياس ما يفي بكل ما يتجدد من النوازل ويحدث من الوقائع؛ ذلك لأنه الدين الخاتم، ومن أجل ذلك فقد اختصه الله سبحانه بأصول جامعة كلية يُستخرج منها حكم كل جزئية.

وقد حصر بعض العلماء هذه الأصول في خمس قواعد وهي:

- اليقين لا يزول بالشك.
- المشقة تجلب التيسير.
- الضرر يُزال.
- ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن.
- الأمور بمقاصدها.

ورد بعض العلماء هذه القواعد كلها إلى اعتبار المصالح. وهذا يؤيد القول بأن الدين قام على رعاية المصالح، وأنه اشتمل على أصول هذه المصالح، وأن الشارع- وهو الله سبحانه- أعلم بمصالح البشر على اختلاف الأمكنة وتقلب الأزمنة.

الاستحسان والمصلحة المرسلة

د. جودة هلال

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات: ٥٤ صفحة　　　　من ص٢٣٣ : ص٢٨٦

يتكوّن البحث من تمهيد وعدة أفكار. يشير الباحث في التمهيد إلى أن الشريعة الإسلامية قد اهتمت بوضع النظم والقوانين الصالحة لحياة الفرد وحياة الجماعة، وهذه النظم

وتلك القوانين قد أربت على الغاية والكمال؛ ذلك أنها وضعت الناس جميعًا في إطار واحد في المعاملات بما يحقق مصلحة الإنسان في جميع أحواله وشئونه. لا فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم. وهناك أصول ومصادر لهذا الدين: أولها القرآن الكريم، وثانيها السنّة المطهرة، فهذان هما الأصلان العظيمان اللذان انبنى عليهما التشريع الإسلامي. وهناك أصول أخرى بعضها متفق عليه من الفقهاء الأربعة وتلامذتهم، وبعضها مختلف فيها. فالمتفق عليه بينهم الإجماع والقياس. أما ما اختلف فيه فمنه المقبول والمردود. ومن هذه الأصول يأخذ الباحث في دراسته أصلين هما: الاستحسان والمصالح المرسلة.

يُعرِّف الباحث الاستحسان لغة واصطلاحًا، ويعرض مذاهب العلماء في الاستحسان، إذ اختلف الأصوليون في الأخذ بالاستحسان؛ فذهب الشافعية إلى أنه لا يعتبر حجة، وذهب الأحناف إلى أنه حجة، واختلف النقل عن الحنابلة؛ فنقل عن الآمدي وابن الحاجب أنه يعتبر حجة كالحنفية، ونقل عن غيرهم أنه لا يعتبر حجة كالشافعية. وأخذت به المالكية؛ حيث يوافق مذهب مالك ما ذهب إليه الحنفية من اعتبار الاستحسان حجة. بل إن مالكًا اعتد بهذا المبدأ، واعتبره المبدأ القائم على رعاية المصلحة، وقد أكثر من الفتيا بالاستحسان الذي قال فيه: تسعة أعشار العلم «الاستحسان».

أما المصلحة المرسلة فيقدم الباحث تعريفًا لغويًا واصطلاحيًا لها. ويعرض لتعريف الغزالي في أنها في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، وهي المصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهي أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة.

كما يعرض الباحث تعريفات أخرى للخوارزمي وعز الدين بن عبد السلام وابن تيمية والإمام الطوفي، وينتهي من عرض هذه التعريفات في المصلحة إلى أن علماء الأصول لم يتفقوا على تعريف جامع لها. وقد يعني هذا الاختلاف في تعريف المصلحة اختلافًا في موقفهم منها، ولكن الصحيح أن هؤلاء العلماء مهما بلغ الخلاف بينهم حول اعتبار المصلحة كمصدر من مصادر التشريع، فإنهم لم يختلفوا في التعرف على المصلحة حيث وُجدت، ولم يخلطوا بينها وبين المفسدة قط.

وينتهي الباحث إلى بعض الحقائق عن المصلحة، منها:

الحقيقة الأولى: أن المصلحة ليست هي الهوى أو الشهوة أو الغرض الشخصي. ويؤكد ذلك قول الغزالي إنها المحافظة على مقصود الشرع.

الحقيقة الثانية: أن دفع المفسدة كجلب المنفعة، كلاهما سواء في أن كلا منهما تشمله كلمة المصلحة. والمحافظة على مقصود الشرع يتبادر منها لأول وهلة ذلك الجانب الإيجابي الذي يتمثل في جلب المنفعة.

الحقيقة الثالثة: أن كل مصلحة قد ظفرت برعاية من الشارع لها، ضرورة أن المصالح جميعها متصلة- من قريب أو بعيد- بحفظ خمسة أصول هي: الدين، العقل، النسل، المال، النفس.

ويتناول الباحث مذاهب العلماء في المصلحة. ويرى أن كلمة الفقهاء قد اتفقت على أن الأمور التعبدية الخالصة يقتصر فيها على ما ورد النص به، ولا يصح العمل فيها، بقاعدة المصالح المرسلة؛ لأن فتح باب العمل بالمصلحة فيها يفتح باب الابتداع في الدين وتتغير به شعائره بمرور الزمان.

ويعرض لأقسام المصالح التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مصالح ضرورية، ومصالح حاجية، ومصالح تحسينية، وأن العلماء اختلفوا في اعتبار المصلحة وعدم اعتبارها إلى مذاهب ثلاثة: إما المنع مطلقا، أو الجواز بشروط، أو الجواز مطلقا. ثم قدم أدلة جواز العمل بالمصلحة، إذ إن وسائل الناس إلى مصالحهم الدنيوية تتغير بتغير الزمان. ولا سبيل إلى حصرها. فإذا لم يتغير منها إلا ما وقع له نظير في عهد التنزيل، وما بُني الحكم فيه على أوصاف مناسبة شهد الشارع باعتبارها، وقفوا من الأعمال في محيط ضيق، وحيل بينهم وبين التفكير في تيسير سبل العيش، والتماس أفضل الوسائل إلى الأغراض الشريفة والمصالح المشروعة، وذلك إضرار عظيم بهم، فلابد من التوسع في التشريع بمراعاة شواهد الشريعة العامة، وعدم الوقوف عند الشواهد الخاصة. وهذا من محاسن الشريعة ومن أسباب مرونتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

ومن الأدلة أيضًا أن رعاية المصلحة لا تعدو- في الواقع- أن تكون قياسًا على الأعمال التي أقرها الشارع لتحقيق هذه المصالح. وقد جرى السلف من أصحاب رسول الله ﷺ ومن جاء بعدهم على مراعاة مصالح الخلق من غير قياس على حوادث سابقة فيما لا يُحصى من المسائل: فأبو بكر ﷺ استخلف عمر مع أن الرسول ﷺ لم يستخلف بعده، وجمع صحف القرآن المتفرقة، ولم يجمعها رسول الله ﷺ، وحارب مانعي الزكاة ولم يقع له نظير من قبل، وهذه مصلحة. وعمر ﷺ أسقط سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات، وهو ثابت بالنص، وأسقط حد السرقة عام المجاعة وهو منصوص، وجعل حد الشرب ثمانين ولم يكن كذلك من قبل، وغيرها من أدلة.

ويختم الباحث بأن الأئمة كأبي حنيفة ومالك والشافعي والإمام أحمد بن حنبل وتلامذتهم قد اتفقوا على القول برعاية المصلحة، وإن كانوا يختلفون في تطبيقها، ويتفاوتون في مقدار الأخذ بها. فأما مالك فهو أكثرهم أخذا بها، ويليه أحمد ثم الحنفية والشافعية.

ويطرح الباحث سؤالا عن مدى الاعتداد بالمصلحة المرسلة والعمل بها، ويجيب أن اعتبار المصلحة لا يتناول الأمور التعبدية، أما المعاملات، فمتى كان الاعتداد بالمصلحة فيها لا يعارض نصًا من النصوص فلا وجه للمنع منه، وعند التعارض يتسع مجال النظر والاختلاف. والعلماء في هذا على ثلاثة أقسام:

١- فريق يرى عدم الاعتداد بالمصلحة في مقابلة النص مطلقا.

٢- وفريق يرى تقديم المصلحة على النص وجعلها كالمخصص له.

٣- وفريق ثالث يرى الموازنة بين النص والمصلحة، فيحكم بها إذا كانت راجحة ومقطوعًا بها.

الاستحسان والمصالح المرسلة

د. صبحي الصالح

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ٨ صفحات　　　　من ص٢٨٧ : ص٢٩٤

يشير الباحث في مقدمة بحثه إلى أن علماء السلف الصالح قد أثبتوا أن الفقه الإسلامي يلبي ضرورات الحياة، وينسجم مع أحكام العقل، ويستجيب لنداء الفطرة، ولا يضع حدًا للرقي، لأن المعقول الصريح مطابق – في الإسلام- لما نطق به الوحي.

وأكثر العلماء المحققين جنحوا إلى تأييد قضايا النقل بالعقل، وأن يكن أهل الظاهر أنفسهم- على تشددهم في إبطال القياس- إنما يبنون مذهبهم الورع على الاعتراف بأن هذه الشريعة لم توضع إلا لمصالح العباد. وأن أئمة الإسلام جميعًا استحسنوا حين اتبعوا أحسن ما أنزل إليهم من ربهم، واستصلحوا إذ حرصوا على ما ينفعهم.

ويرى الباحث أن أصل الاستحسان قائم على دليل عام من الشرع بضرورة مراعاة مصالح العباد، والتيسير عليهم، ولا سيما في المعاملات، وأن هذا الاستحسان قد ارتبط بأصلين آخرين أقرهما الإسلام: أحدهما سلبي وهو دفع المفسدة المعبّر عنها بلغة القانون بالتعسف في استعمال الحق، والثاني إيجابي وهو ما يسمى بالمصالح المرسلة التي تُعد تتميمًا وتوضيحًا وتفصيلاً للاستحسان.

وينهي الباحث دراسته بأن المصلحة الحقيقية التي يجدر بنا أن ندعو علماءنا ورجالنا إلى استحسانها هي «المحافظة على قصد الشرع» كما قال الإمام الغزالي. ومقاصد الشرع من الخلق خمسة، وهي أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم؛ فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة.

ويرى الباحث أنه يجب توسيع آفاق الاستصلاح، فلا نقتصر على هذه المقاصد الخمسة التي سردها الإمام الغزالي، بل نحرص على جلب المنفعة الراجحة، ودفع المفسدة الأكيدة في كل أمر عارض من أمور دنيانا.

بحث في الاستحسان

محمود عبد القادر مكاوي

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونُشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ٥٠ صفحة　　　　من ص٢٩٥ : ص٣٤٤

يتكوّن البحث من مقدمة وعدة أبواب. في المقدمة يشير الباحث إلى أن الاستحسان من الشوامخ الخلافية في المباحث الأصولية، وكل عنصر من عناصره محفوف بأنظار متباينة، وجدل طويل، ففي تحديد معناه أقوال وأقوال، وفي تقسيمه تضطرب الأنواع والأمثال، وفي الاستدلال به يتنازع الأئمة بين الإعمال والإبطال.

يدور الباب الأول حول تعريف الاستحسان حسب وضعه اللغوي، وفي اصطلاح

الفقهاء والأصوليين؛ فقد أخذ علماء الأصول يبحثون الاستحسان عند الكلام على المصادر التبعية للفقه الإسلامي، ويذكرون في معناه وحقيقته عبارات مختلفة، واتجاهات شتى.

وإذا تتبعنا مذاهب القائلين بالاستحسان وتفاصيلهم لأنواعه وجدنا مجاله عندهم هو العدول عن دلائل عموم النص أو القياس أو القواعد الكلية إلى اتباع نص خاص أو إجماع أو قياس خفي أو ضرورة أو عُرف أو مصلحة.

ويلاحظ أن علماء الحنفية يعبرون بالقياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين، وخصصوا أحدهما بالاستحسان؛ لأن العمل به مستحسن، وليس القياس الاصطلاحي هو المقصود دائمًا، فإن القياس الذي يقابل الاستحسان قد يُراد به كثيرًا الدليل العام أو القاعدة المعهودة من الشارع.

الباب الثاني عن تقاسيم الاستحسان التي تنقسم باعتبار السند إلى نوعين لا غير هما: الاستحسان القياسي واستحسان الضرورة، وهناك أنواع أخرى للاستحسان وضعها الحنفية، من أهمها: استحسان الأثر، واستحسان الإجماع.

ويضيف المذهب المالكي أنواعًا أخرى من الاستحسان، مثل ترك الدليل للعُرف، وترك الدليل للمصلحة، وترك الدليل للإجماع، وترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ونزارته.

ومن هذا التقسيم وأمثلته ونظائرها في الفقه الحنفي، يتضح لنا أن استحسان المالكية يتمثل في الاتجاه إلى تحكيم المصلحة، ورفع الحرج في المسائل الجزئية للخروج عما تؤدي إليه القواعد العامة من عسر ومشقة، وذلك هو جوهر استحسان الضرورة عند الحنفية.

الباب الثالث عن حجية الاستحسان. ويشير الباحث إلى أن المسافة قد اتسعت بين العلماء في الاحتجاج بالاستحسان. فهناك من أنكره وأبطله، ومن أعلام هذا الفريق الإمام الشافعي وابن حزم والشيعة الإمامية. وهناك من أخذ به، فقد كان أبو حنيفة إمام المستحسنين، يقيس ما دام القياس سائغًا، ويناظر أصحابه فينازعونه المقاييس، وينتصفون منه ويعارضونه.

ويرى الباحث أن الذين طرحوا الاستحسان إنما طرحوا استحسان المجتهد بعقله وهواه، وهو بهذا المعنى لا يجادل في بطلانه من عنده أثارة من علم، فضلاً عن مجتهد عنده علم الكتاب. كما يتجلى أن المحتجين بالاستحسان لم يخرجوا عن زمرة الأدلة المتفق عليها. فهم يهذبون القياس، ويرفعون الحرج عن الناس ويعملون بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

الباب الرابع عن الاستحسان التشريعي. ويؤكد الباحث أن حسن الاستحسان يتجلى عندما يهذب به المجتهد غلو القياس، أو ما يؤدي إليه تطبيق القواعد الفقهية العامة في بعض المسائل، فيحقق بذلك المصلحة ويقيم العدل. على حين ينعدم التيسير ويسيطر الجور لو جمد الفقيه فاطرد القياس، واستمر العموم.

ويضرب الباحث أمثلة للتشريع الإسلامي في مشكلاتها الاجتماعية، يرى أنها تدور في فلك قاعدة الاستحسان، واختار أن تكون من قسمين: أولهما: يتضمن تشريعين قائمين، والثاني: يعالج أحكامًا ضج منها المصلحون والقضاة والمتقاضون.

ومن أمثلة التشريع الاستحساني: توجيه أعمال الهدم والبناء. ويعرض أمثلة للاستحسان وبعض مشاكل الأسرة مثل: تطبيب الزوجة حيث إن بعض الفقهاء لم يلزموا الزوج بعلاج زوجته المريضة قياسًا على الدار المستأجرة، ولذا ينادي الباحث بالنظر إلى العلاج على أنه يُراد به إحياء المُهج والمحافظة على الحياة، وهو أشبه ما يكون بالطعام، فاستحسن وجوبه على الزوج كسائر ما يلزمه من نفقات.

الدولة عند ابن تيمية

عدنان الخطيب

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونُشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ٣٤ صفحة **من ص٨٤٥ : ص٨٧٨**

يشير الباحث في مقدمة دراسته إلى وجود مناسبات كبيرة تربط بين ابن تيمية وظروفنا الحاضرة، فقد كانت مصر والشام دولة واحدة، وكانت هذه الدولة بقطريها واقفة أمام غزوات التتار، وكان ابن تيمية حامل لواء ثورة فكرية هامة، أهم عناصرها: الثورة على التقاليد المبتدعة والأوضاع الدخيلة على الإسلام، والرجوع بالفقه من شكلياته وجزئياته إلى كلياته ومقاصده، وتأمين مصلحة سواد الشعب بتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية تدخلاً يكفل العدل والاستقرار، ويمنع الظلم والاستئثار. وجميع هذه القضايا والأوضاع بارزة في ظروف

حياتنا الحاضرة، ضرورية لنهضتنا وقوة كياننا.

لقد ظهر ابن تيمية وعاش في وقت كان الإسلام قد آلت دولته إلى دول متعددة يستقل بكل منها حاكم، واتخذ فقهه الحيوي النامي طرقًا محددة ومذاهب تقوم على التقليد واقتصار كل مذهب على أقوال أئمته، واعتبار الأحكام والنصوص منفصلة عن غاياتها المقصودة في الشرع، وظروف تطبيقها في السُنَّة. وتوارث الناس تقاليد وعادات حجبت عنهم أنوار التوحيد.

وكان ابن تيمية المجدد للإسلام في نظراته الفقهية الهادفة إلى تأسيس المجتمع على العدل، والباعث لروح التوحيد الأصيلة، والمكافح لكل انحراف عن جادة الإسلام الواسعة. وكان موضوع الدولة والحكم له خطورة خاصة بالنسبة لعصر ابن تيمية ولظروفه السياسية.

وكان لابن تيمية موقفه الحكيم الموافق لمصلحة الجماعة، والذي ينادي بوحدة الأمة، ويقوي كيانها ويدفع عنها العدو. ومن جهة أخرى كان معلنًا رأيه في وظائف الدولة ومدى سلطتها ومبينًا حقوق الراعي وواجباته ومسئولياته وحقوق الرعية وواجباتهم.

وقد عالج ابن تيمية موضوع الدولة والحكم أو الإمامة والولاية والسياسة في ثلاثة مؤلفات بوجه خاص: رسالة في السياسة الشرعية، كتاب الحسبة، منهاج السُنَّة. ومن هذه الكتب الثلاثة يستخرج الباحث رأي ابن تيمية في الدولة والحكم.

فتحدث ابن تيمية عن الولاية وضرورتها، وأنه لابد للناس من حاكم، وأن الولاية- أي قيام نظام الحكم- واجب شرعًا وعقلا وضرورية للناس. ويرى أنه يجب أن يعرف أن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع، ولابد لهم عند الاجتماع من رأس.

وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر؛ فالتعاون والتناصر لجلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم؛ فإذا اجتمعوا فلابد لهم من أمور يفعلونها يجلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة. ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاسد.

وتحت عنوان «مقاصد الولاية وغاية الحكم والدولة» يرى الباحث أن ابن تيمية قد عبّر عن رأيه في هذه المقاصد بعبارات متنوعة في الحسبة وفي السياسة الشرعية.

قال في الحسبة: إن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا.

وقال في السياسة الشرعية: إن المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم فإنهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم. فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله.

وتكلم ابن تيمية عن أولي الأمر، والإمامة الكبرى أو رياسة الدولة، ورأى أن تعيين الإمام يكون بالاختيار لا بالنص أو العهد ممن قبله، والإمام هو منفذ وليس بمشرع. وأن طاعة الإمام مقيدة، وهو غير معصوم.

وعرض ابن تيمية لوظائف الدولة في الإسلام، وأنها تقوم بعمل ما يؤدي إلى جلب المصالح ودفع المضار، وإلى إقامة القسط في حقوق الله وحقوق العباد، ولتكون كلمة الله هي العليا. وليكون الدين كله لله. ومن أجل ذلك تمارس الدولة أو ولاة الأمر عددًا من الأعمال يمكن توزيعها في عدة ولايات: كولاية الحرب والقضاء والمال وغيرها.

وتكلم عن الوظيفة المالية، وذكر مصارف الأموال، ومنها: المصالح العامة كتحصين الثغور وعمارة الطرقات والجسور. وعرض وظيفة إقامة العدل وهي أوسع من الوظيفة القضائية وتشملها، ورأى أن العدل هو قوام العالمين، لا تصلح الدنيا والآخرة إلا به، فمن العدل فيها ما هو ظاهر يعرفه كل أحد بعقله، ومنها ما هو خفي جاءت به الشرائع، ومنها شريعة الإسلام.

وذكر أن للأعمال جميعها قيمة اجتماعية تكافلية، ولذلك كان لولي الأمر- أي للدولة- أن تجبر عليها إذا كانت ضرورية للمجتمع، إذ هي في هذه الحالة فرض كفاية، وولي الأمر هو الذي يحدد من تقع عليه مسئولية القيام بها، وهو الذي يوزع هذه الأعمال، ويخصص بها أناسًا معينين يقومون بها.

ومن القضايا التي أوضح فيها تدخل الدولة لمنع الظلم الاحتكار: سائر المعاملات المتضمنة للغش، والتغرير من العقود المحرمة والمعاملات الربوية، وغيرها، وغش الصناعات المختلفة.

وإذا كان ابن تيمية مع كثير من الفقهاء قبله يجيزون إجبار الإنسان على العمل في أحوال خاصة يتعين فيها العمل لضرورة اجتماعية، فمن الأولى قبولهم لفكرة استملاك المال لمصلحة ضرورية أو لدفع الضرر، وهذا ما أقره ابن تيمية وناقشه واستند فيه إلى نصوص من السُّنَّة.

والدولة- كما يراها ابن تيمية- في الإسلام ليست ضابطة أمن فحسب، ولكنها جهـــاز اجتماعي فعال، وظيفته تنمية الحياة الإنسانية في الاتجاهات الخيرة التـــي رســمها الإســـلام، والتنسيق بين الفعاليات الفردية لتأمين مصلحة الجماعة بالتدخل في توجيهها وضبطهـــا.

الفكـر القانوني عند ابن تيميـة

عدنان الخطيب

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقــده المجلــس الأعلــى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلــى ٢١ شــوال ١٣٨٠هـــ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ٢٢ صفحة **من ص٨٧٩ : ص٩٠٠**

يتكوَّن البحث من مقدمة وعدة أفكار. يشير الباحث في المقدمة إلى أن معرفة الإنسان بالقانون قديمة، حيث بدأت بمعرفة كل واحد لحقوقه وواجباته، وهذه الحدود كانت نواة لقواعد أصبحت بمرور الزمن قواعد ملزمة لكل إنسان.

هكذا عرف الإنسان القانون الذي يشكل مجموعة من القواعد التـــي تـــنظم الـــروابط الاجتماعية لتلائم بينها وبين الحياة التي يحياها الناس. وإذا كان كل قانون عرفه البـــشر قـــد وجد من يصوغه ويتعهده بالرعاية والتهذيب، فإن الله سبحانه وتعالى قيض لشريعته رجـــالاً يحفظونها خالصة صافية، ومن هؤلاء تقي الدين بن تيمية.

لقد كان الإمام ابن تيمية حنبليًا في مذهبه، ولكنه كان حرًا في تفكيره، له منهجه فـــي الاستقراء والاستنتاج، فإذا صحت عنده المقدمات، فلابد من أن تصح النتائج، ولو خالف بهـــا رأي من سبقه من ذوي الأفكار الثاقبة.

ويقدم الباحث نماذج من مؤلفات ابن تيمية، لا مترجمة إلى لغة القانون فـــي العـــصر الحديث، بل موضوعة في أطر اصطلح عليها علمـــاء القـــانون المعاصـــرون، ومـــن هـــذه الموضوعات:

١- تقسيم القانون إلى فروع: يقسم رجال القانون الأن القانون إلى فرعين أساسـيين هما: القانون العام والقانون الخاص، وضابط التمييز بينهما هو وجود الدولة باعتبارها صاحبة

السلطان، وكان هذا التقسيم في ذهن الإمام ابن تيمية عند ألف بعض كتبه، حتى خصص أهم مسائل القانون العام بكتاب مستقل أسماه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية».

٢- في القانون الإداري: يستشهد ابن تيمية بقول عمر ﷺ «من ولي من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين». ويضيف ابن تيمية: بل يجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من النواب على الأمصار.

٣- في القانون المالي: يتناول ابن تيمية الحديث في القانون المالي وكيفية صرف الأموال في المصالح العامة، ويذكر بكلمات معدودات أهم واجبات الدولة، فيقول: «إن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتبطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع».

٤- في القانون الإجرائي: وضع ابن تيمية دستورًا يشتمل على المبادئ العامة لجميع العلوم الجزائية، واستدل من نصوص ذكرها على أن المفسد إذا لم ينقطع شره إلا بقتله فإنه يُقتل، وهذا لأن المفسد كالصائل، فإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قُتل. والصائل هو من يقصد الاعتداء على النفس أو المال، ويسمى حق دفعه في قانون العقوبات «حق الدفاع المشروع».

٥- في القانون العام: وقد تعرض ابن تيمية إلى مسألة من أهم مسائل القانون الدولي، وهي مشروعية الحرب، فألف «رسالة القتال»، وأثبت فيها أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم هو السلم، ولا يصح قتال غير المسلمين لأنهم «كفار» إنما شرع الله القتال لرد الاعتداء.

٦- حجية النصوص أو دستورية القوانين: إن المصادر الأساسية التي تستنبط منها الأحكام الشرعية الكتاب والسُنّة. وابن تيمية من أشد الأئمة دعوة للتمسك بالسُنّة، لأن طلب علم الكتاب لا يكون إلا عن طريق السُنّة، فالسنة وإن تأخرت رتبة عن الكتاب فهي جزء متمم له، وعلى المسلم أن يقبلها متى ثبت صحتها.

والمصدر الثالث من مصادر الشريعة هو الإجماع. ويقول ابن تيمية إن الإجماع إذا خالفه نص معروف فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف عليه انعقد الإجماع، وبمدلوله أفتى المجتمعون.

أما القياس، فقد كان له عند ابن تيمية شأن كبير، فقد ألف فيه رسالة خاصة وكان له ردود على مسائل تدخل في المسئولية الجزائية والأحوال الشخصية. وقد أخذ برأيه في مسألة

الطلاق وعدم إيقاع طلاق السكران ولا المدهوش ولا المكره، ورد حكم الطلاق إلى الأصل الذي أراده الإسلام متفقا مع الحكمة التي هدفت الشريعة إليها من نظام الطلاق.

العقل ومجاله عند ابن تيمية

محمد إبراهيم دكروري

بحث ضمن كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» الذي عقده المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بدمشق، في المدة من ١٦ إلى ٢١ شوال ١٣٨٠هـ/ الموافق ١ إلى ٦ من نيسان (إبريل) ١٩٦١م، ونشر بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عدد الصفحات : ١٥صفحة **من ص٩١١ : ص٩٢٥**

يشير الباحث إلى أن ظهور ابن تيمية كان في جو يسوده الاضطراب الفكري، وعاصر أخطارًا خارجية هددت العالم الإسلامي في العصور الوسطى إلى جانب الانقسام والفرقة وتفرق الكلمة، فكان ظهوره بداية نهضة فكرية إسلامية.

واتجه ابن تيمية أول ما اتجه إلى المنطق الأرسطي. ووضع إلى جانب المنطق الأرسطوطاليسي منطقا إسلاميا. ويتمثل منطقه الجديد في آرائه في مبحث الحد، وفي صورة الاستدلالات القرآنية التي قصد بها دفع التناقض والتضارب، مما دفع بالمتكلمين إلى إضافة أمور ليست من الدين في شيء، أو نفي أشياء أثبتها الدين. ومن ذلك الباب وجدت البدع طريقها إلى الدين مما أدى إلى الشبهة واللبس.

ولهذا نجد ابن تيمية لا يقبل فكرة القياس بمعناه الخاص، وهو قياس الغائب على الحاضر، أو ما لا ندركه على ما ندركه. ورأى أن هذا النوع من الاستدلال فاسد وباطل حيث لا يؤدي إلى يقين، لأن ما بُني على باطل فهو باطل.

على أن ابن تيمية وإن كان قد أنكر القياس المنطقي، إلا أنه مع ذلك لم ينكر القياس بالمعنى الفقهي، وإن كان قد ضيق دائرته. وقد عارض ابن حزم الظاهري الذي أنكر القياس إنكارًا تامًا، واعتبر ابن تيمية القياس من أصول الفقه بعد أن وضح حدوده.

وبعد أن عالج ابن تيمية آلة الفكر المتمثلة في المنطق اتجه إلى فحوى ذلك الفكر فعارض هؤلاء العقليين في العقيدة، وبيَّن فسادها وبُعدها عن منهج القرآن. كذلك ذم الغلاة من

الحرفيين الذين يهملون جانب العقل بالكلية، ويقفون عند حرفية النص، ويقول إنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بسقيمها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب، وإنهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة أخباره لا من جهة دلالاته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة العقلية، بل ولا يعرفون أنه قد بيّن الأدلة العقلية الدالة على الأصول؛ فلا العقل ولا الشرع بقادر بذاته على الوصول إلى معرفة يقينية، ولابد في نظره أن يعملا متلازمين. وإن الحقيقة الدينية لا تقوم إلا بتكاملهما، فيصرح بوحدة تقوم من العقل والشرع، وأن الحقيقة الدينية تقوم في تآلف العقل والنقل. والقرآن مملوء بذكر الأيات العقلية التي يستدل بها العقل، وهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها.

كما ينقد ابن تيمية من أسرف في تفاؤله بقدرة العقل وحده على الوصول إلى الحقائق الإلهية، ولذلك نجده ينادي بالتحرز من استعمال العقل فيما وراء المعقول إلا عندما يؤيده شواهد المنقول من الكتاب والسُنّة والمأثور عن الصحابة دون تأويل يلجئه إليه الافتراض العقلي.

إن مذهب ابن تيمية كان محاولة للتوفيق بين الشريعة الثابتة والمعقولات الصريحة لا التأويلية أو الوهمية. واستطاع أن يوفق بين نصوص الشريعة الثابتة وبين المعقولات الصريحة، وأن يزيل ما بينها من خلاف، وأن يحل العُقد القوية التي عُقدت حول أمور الدين الاعتقادية.

وبذلك نجد العقل وحده يقف عند ابن تيمية موقف القصور في مجال الحقيقة، ولابد أن يسانده الشرع لتقوم الأسس الدينية الشرعية السليمة.

مقام المصلحة والعُرف في التشريع الإسلامي

د. زكي الدين شعبان

بحث ضمن ندوة «التشريع الإسلامي» المنعقدة في كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية البيضاء- ليبيا، في الفترة من ٢٣-٢٨ ربيع الأول ١٣٩٢هـ/ الموافق ٦-١١ مايو ١٩٧٢م.

عدد الصفحات : ٣٧ صفحة

يتكوّن البحث من مقدمة وثلاثة مباحث. تتناول المقدمة مصادر الشريعة الإسلامية

ووفاء هذه المصادر بمطالب الناس وحاجاتهم، وقدرة رجال الصدر الأول على إيجاد الحلول الوافية للمشاكل التي واجهتهم وسببها، والمنهج الذي سار عليه الصحابة ومن بعدهم في استنباط الأحكام، وأن الفهم العميق لمصادر التشريع الإسلامي كفيل بجعلها وافية بتحقيق مصالح الناس في كل زمان ومكان.

المبحث الأول عن المصلحة، ويتناول معنى المصلحة وتعريفها عند الفقهاء والأصوليين، وتحديد المفهوم من المصلحة التي تكون مصدرًا للتشريع، وأنواع المعنى المناسب، والسبب في إلغاء الشارع لبعض المصالح، وحجية المصلحة المرسلة وشروط اعتبار المصلحة مصدرًا للتشريع، والأدلة على اعتبار المصلحة مصدرًا للتشريع.

وقد اشترط الجمهور لاعتبار المصلحة مصدرًا للتشريع الشروط الآتية:

أولاً : أن تكون المصلحة ملائمة لتصرفات الشارع، وذلك بأن تكون داخلة تحت جنس اعتبره الشارع بغير دليل معين، أو راجعة إلى أصل كلي مأخوذ من استقراء الشريعة.

ثانيًا: أن تكون المصلحة محققة، فلو كانت متوهمة، فلا يصح الأخذ بها، ولا بناء الحكم على وفقها.

أما الأدلة على اعتبار المصلحة مصدرًا للتشريع فمنها:

أولاً : أن النبي ﷺ أقر معاذ بن جبل على الاجتهاد بالرأي إذا لم يجد حكمًا يقضي به من الكتاب والسنة.

ثانيًا : أن الصحابة وهم أعرف الناس بمقاصد الشريعة وأسرارها ومراميها واعتمدوا على المصلحة في بناء الأحكام من غير أن ينكر عليهم أحد ذلك.

ثالثًا : أن المقصود من التشريع تحقيق المصالح والمنافع للناس، ودفع المفاسد والمضار عنهم. ومن المعلوم أن المصالح تتجدد بتجدد الزمان، وتختلف باختلاف البيئات فإذا لم تتغير المصالح، ولم تشرع لها الأحكام الملائمة وقفنا دون المصالح، وهذا يعني وقف التشريع عن مسايرة ضرورات الحياة، وهذا لا يتفق مع مقاصد الشريعة من تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم.

المبحث الثاني عن العُرف، ويتناول الباحث معنى العُرف والفرق بينه وبين العادة وأنواعه، وحجيته وشروط اعتباره.

وقد اشترط العلماء لاعتبار العُرف والاعتداد به في التشريع وبناء الأحكام عليه توافر الشروط الآتية:

أولاً : أن يكون العُرف مطروحًا في جميع تصرفات الذين جروا عليه أو غالبًا فيهم.

ثانيًا : أن يكون العُرف المراد تحكيمه في التصرف موجودًا عند إنشائه.

ثالثًا : ألا يعارض العرف تصريحًا بخلافه.

رابعًا : ألا يكون العُرف مخالفا لدليل من أدلة الشرع القطعية، أو قاعدة من قواعده الأساسية.

ثم يفرِّق الباحث بين العُرف والمصلحة، ويبين أن المصلحة أعم من العرف، فإذا وُجد العرف الصحيح وُجدت المصلحة، أما المصلحة فإنها إذا وُجدت فقد يوجد معها العُرف وقد لا يوجد.

المبحث الثالث: مقام المصلحة والعُرف في التشريع. وفي هذا المبحث يعرض الباحث مقام المصلحة والعُرف في التشريع الإسلامي في فرعين:

الفرع الأول: مقام المصلحة من التشريع، ويورد بعض الفروع والأحكام التي قررها الأئمة السابقون أو بعضهم بناء على المصلحة، والمسائل أو الأحكام التي بُنيت أو يمكن أن تُبنى على هذا المصدر في التشريعات الحديثة.

الفرع الثاني: خصصه الباحث لبيان مقام العُرف في التشريع، والأحكام والفتاوى التي اعتمد الفقهاء على اختلاف مذاهبهم على العُرف في إصدارها.

مقام المصلحة والعُرف في التشريع الإسلامي وعلاقة ذلك بالقواعد الأساسية في الشريعة الإسلامية

د. حسين حامد حسان

بحث ضمن ندوة «التشريع الإسلامي» المنعقدة في كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية البيضاء- ليبيا، في الفترة من ٢٣-٢٨ ربيع الأول ١٣٩٢هـ/ الموافق ٦-١١ مايو ١٩٧٢م.

عدد الصفحات : ج١، ٦٤ صفحة ج٢، ٥٣ صفحة

يبدأ هذا البحث بمقدمة تتناول عظمة الإسلام وسمو شريعته، ويُرجع هذا إلى وفاء نظامه بتلبية حاجات الأمم ومصالح الشعوب، وقدرته على مسايرة مصالح الناس وتلبية حاجتهم.

ويطرح الباحث في المقدمة عدة تساؤلات: هل يعني كمال الشريعة ووفاء نظامها بحاجة الجماعة، أنها جاءت بالأحكام المحققة لهذه المصالح في كل ما يجد من الوقائع، يحدث من المشاكل بحيث يجد الفقه نصًا بإزاء كل واقعة تعرض عليه؟ أم أن الشريعة لم تنص على حكم كل واقعة عينًا؟ وإذا لم تكن الشريعة قد نصت على كل واقعة عينًا، فكيف يبحث الفقيه عن الحكم الذي يحقق المصلحة في النوازل والوقائع التي ليس فيها حكم شرعي؟ وهل يسع الفقيه في التعرف على هذا الحكم أن يعتمد على العقل وحده، أم أنه ملزم بالرجوع إلى النصوص بشكل ما؟ وهل يمكن القول بأن نصوص الشريعة تتقاعد عن إفادة المصالح، أو تأتي مضادة لهذه المصالح أحيانًا؟ وما هي طرق الاستدلال والضوابط التي يتقيد بها المجتهد في شرع الأحكام التي تحقق المصالح في الوقائع التي لم يرد فيها نص حكم شرعي؟

ويجيب الباحث بأن «نظرية المصلحة» قد تكفلت بوضع الإجابات الصحيحة لهذه الأسئلة، وأن مجموع هذه الإجابات يشكل العناصر المختلفة لهذه النظرية.

والأساس الذي تقوم عليه النظرية هو أن الشارع- سبحانه وتعالى- قصد بشريعته تحقيق مصالح العباد، ودفع الضرر والفساد عنهم. وكل نص أنزله وكل حكم شرعي قصد به تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة. وعلى الفقيه أن يسلك طرق الاجتهاد المختلفة للتعرف على هذه المصالح حتى يفسر النص، ويحدد نطاق تطبيقه، ومجال إعماله في ضوء المصلحة التي نزل النص لحمايتها، أو الحكمة التي قصد بشرع الحكم تحقيقها.

ويتكوّن البحث من ثلاثة فصول: الأول: فيه حديث موجز عن المصلحة باعتبارها أساسًا لتفسير النصوص الشرعية. ذلك أنه من القواعد الهامة التي تترتب على أصل اعتبار المصالح في الأحكام التي تتخذ منه نظرية المصلحة نقطة بداية لها أن النص يجب أن يُفسر ويحدد نطاق تطبيقه ومجال إعماله في ضوء المصلحة التي قصد بها رعايتها، أو الحكمة التي أريد بشرع الحكم تحقيقها.

ويقدم الباحث أمثلة لتفسير النص بالمصلحة، مثل: جواز التسعير عند الحاجة، جواز تلقي الركبان إذا كثرت السلع، عدم قبول توبة الزنديق، عدة من تباعدت حيضتها، جواز الغرر اليسير.

الفصل الثاني عن المصلحة مصدرًا للتشريع فيما لا نص فيه. وهذا الأصل بعينه هو الذي يقضي باعتبار المصلحة مصدرًا شرعيًا لحكم كل ما يجد من النوازل، ويحدث من

الوقائع دون أن يدل النص الشرعي على حكمه.

ويتكوّن هذا الفصل من عدة مباحث: الأول عن تعريف المصلحة المرسلة، وبيان خصائصها كما تؤخذ من هذا التعريف، ثم إجراء طريقة الاستدلال المرسل على بعض فروعها التي اشتهر بين الفقهاء أن سند الدعوى فيها هو المصلحة المرسلة.

المبحث الثاني عن حجية المصلحة المرسلة. المبحث الثالث عن علاقة المصلحة بالنصوص الشرعية.

وعنوان الفصل الثالث: «قواعد الاستدلال المبني على أصل اعتبار المصالح في الأحكام». ويعرض الباحث في هذا الفصل أهم القواعد التشريعية التي تعتمد على أصل اعتبار المصالح في الأحكام. ويبين هذا الفصل أن هذه القواعد والطرق تشارك المصلحة المرسلة في الأساس الذي بُنيت عليه، وهو اعتبار المصالح في الأحكام.

ويتكوّن هذا الفصل من عدةِ مباحث: المبحث الأول عن الاستحسان. وهنا يعرض الباحث الاستحسان في المذهبين المالكي والحنفي ويحدد معناه، ثم يذكر أقسامه، ويقيم الأدلة على اعتباره طريقة استدلال ترجع إلى الأدلة الشرعية، وأنها ليست شيئًا زائدًا عليها ولا خارجًا عنها.

المبحث الثاني عن «قاعدة الذرائع». وقد اشتهر القول بسد الذرائع عن الإمام مالك، حتى أصبحت هذه القاعدة تذكر به ويذكر بها، وعند التحقيق يظهر أن جميع الأئمة يقولون بهذه القاعدة، وأن الخلاف بينهم في شروطها، أو في مقدار الأخذ بها، أو في تحقيق مناطها وتطبيقها على بعض الجزئيات.

والباحث في فقه الأئمة يجدهم جميعًا يسدون الذرائع، ويمنعون طرق الفساد ووسائله في الجملة، وإن جاءت نتائج تطبيقهم لهذه القاعدة في بعض الجزئيات مختلفة.

ودراسة قاعدة الذرائع تبدأ بتعريف معناها، وإقامة الأدلة على اعتبارها طريقًا من طرق الاستدلال بالنصوص في ضوء المصلحة التي جاءت النصوص لحمايتها أو الحفاظ عليها، وأخيرًا عرض الباحث بعض تطبيقاتها عند الأئمة.

مقام المصلحة والعُرف في التشريع الإسلامي

عبد المجيد عبد الحميد الديباني

بحث ضمن ندوة «التشريع الإسلامي» المنعقدة في كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية البيضاء- ليبيا، في الفترة من ٢٣-٢٨ ربيع الأول ١٣٩٢هـ/ الموافق ٦-١١ مايو ١٩٧٢م.

عدد الصفحات : ٣٤ صفحة

يتكوَّن هذا البحث من مقدمة وعدة مباحث. يؤكد الباحث في المقدمة على أن التشريع الحنيف إنما شرعه الله لصالح الإنسانية جمعاء، فهو من آثار رحمة الله تعالى بعباده، ولطفه بهم في معاشهم ومعادهم.

وإن ما من منفعة أو مصلحة إلا ساقها إلى الناس وساق الناس إليها، وما من مفسدة أو مضار إلا وقد حال بينهم وبينها بحصون منيعة.

والتشريع الإسلامي بهذا الاعتبار إنما يهدف إلى غاية سامية نبيلة هي تزكية النفوس بإزالة النقائص عنها، وغرس الفضيلة فيها، وإن مقاصد التشريع إدراك حكمة المشروعية للأحكام، والتعليل لها وبيان وجه المصلحة فيها هي مقام الفقه في الدين.

ثم يعرض معنى المقاصد الشرعية، وأن منها ما هو جلي وصريح، وفيها ما اقتصر على التعريف بوحي اللفظ ورمز الإشارة؛ لذلك تفاوتت مراتبها، فكان من المقاصد ما بلغ درجة العلم واليقين كالمحافظة على الضروريات، حتى صار اعتبارها مقطوعًا به. وكان من المقاصد ما لم يعد منزلة الظن؛ لأنه يقصر عن الشاهد والدليل لخفائه وإبهامه أو إجماله لا أنه يعتبر وسيلة للمقاصد المقطوع بها. وهذا الميدان مجال البحث والاجتهاد واستنباط الأحكام.

وقد دعت هذه الشريعة الخالدةَ على مرّ العصور والأزمان إلى ما يرفع الحرج عن الناس بجلب المنفعة ودرء المفسدة تمكينًا لهم من استيفاء حاجاتهم في الحياة من المعاملات دون ضيق أو ضجر، وهذا ما يسمى بالحاجيات.

كما شرعت ما يستحسن من العادات، وما يليق بالمروءات، وهو مبحث علم الأخلاق، وهو ما يسمى بالتحسينيات.

هذه هي الأقسام الثلاثة التي تعتبر المركز الذي تدور عليه جزئيات الشريعة التي تعني في المقام الأول بغاية المحافظة على مصالح المجتمع الإسلامي، بل ومصالح المجتمعات الإنسانية قاطبة.

ثم عرض الباحث للمصلحة، وتحدث عن معناها، وأن الأعمال إنما تُعرف بمقاصدها، وهذا هو مناط المصلحة، واعتبار المصلحة مصدرًا تشريعيًا.

وقد قسم الفقهاء المصلحة إلى ثلاثة أقسام: مصالح ضرورية، ومصالح كمالية أو تحسينية، ومصالح حاجية.

والمتفق عليه عند جمهور العلماء في اعتبار المصلحة إنما هي المصلحة الحقيقية التي لا تعارض نصًا من النصوص إذا كان قطعي الدلالة. ثم عرض للمصالح المرسلة في التشريع، وأن نظرية المصلحة هي هدف الشريعة الإسلامية في نطاق معاني النصوص، ومن ثم فإن الشارع أوجب على ولاة الأمور رعاية المصلحة في سياسة أمور الأمة بشكلها العام والخاص.

وتناول الباحث فكرة المصلحة ومبدأ فصل السلطتين التشريعية والقضائية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي. كما عرض فكرة المصلحة المرسلة في الفقه الإسلامي وما يقابلها في القانون الوضعي.

وتحدث الباحث عن المصلحة وتطور الحاجيات باختلاف العصر، ومن الثابت أن طرق سد الحاجيات تختلف من يوم إلى يوم، وإن كانت الحاجيات في ذاتها لا تتعدى دائرة مقاصد الشريعة الخمس التي حددها الشارع. والحياة تتجدد بما لم يكن مألوفا أو معتادًا في المعاملات السابقة، الأمر الذي يستلزم الدراسة الشاملة لأوجه تلك المسائل والأمور المستحدثة ثم تطبيق أحكام الشريعة عليها برد تلك المعاملات إلى القواعد الكلية.

ويضرب أمثلة على ذلك من بعض المعاملات الحديثة خاصة ما كان منها بشأن العلاقات الدولية، وهو موضوع القانون الدولي، كاختلاف الدول على تحديد مدى المياه الإقليمية. والذي يفسر هذا الاختلاف في التقدير هو التمييز بين المصلحة كغاية للتشريع أي أساسه غير المباشر، وبين الأسس المباشرة للتشريع.

ثم يختم الباحث بحثه عن اعتبار المصلحة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مبينًا أن إعمال العقل في المصلحة المرسلة مثلاً تقيده مقاصد الشرع، أما إعمال العقل في القانون الوضعي فغير مقيد بضابط أو معيار معلوم.

وفي الختام يناشد الباحث العلماء أن يهبوا حياتهم لخدمة شريعة الله في أرضه وبين عباده بأعمال الفكر، والنظر في المشاكل المعاصرة والمعاملات اليومية المتجددة، وإيجاد الحكم لتلك المسائل بما يتفق مع مقاصد الشرع الحنيف، وأهدافه، فما من مسألة تنزل بمسلم إلا وفيها حكم لله تعالى.

القواعد الأساسية فـي الشريعة الإسلامية

د. عباس متولي حمادة

بحث ضمن ندوة «التشريع الإسلامي» المنعقدة في كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية البيـضاء- ليبيا، في الفترة من ٢٣-٢٨ ربيع الأول ١٣٩٢هـ/ الموافق ٦-١١ مايو ١٩٧٢م.

عدد الصفحات : ٦٤ صفحة

يتناول الباحث في مقدمة بحثه التعريف بعلم الفقه، وأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وهو من أجلّ العلوم قدرًا، به تُصان الحقوق وتُحفظ الأنفس، وعليه يبتنى قوام المسلم بعد تصحيح عقائده.

أما علم الأصول فهو علم استنباط القواعد الأصولية العامة التي يتفرع عنها الأحكام الشرعية الفرعية. وهذا العلم وإن لم يكن معروفا في عصر الصحابة إلا أن استنباطاتهم للأحكام الفرعية كانت تسير على منهجه وضوابطه، وذلك لعلمهم التام بلغتهم وسلامة فطرهم فلم يحتاجوا إليه. ثم جاء من بعدهم عصر كثرت فيه الوقائع الناجمة وفسد فيه اللسان العربي فبدأت تلك القواعد والضوابط تجري على ألسنتهم أثناء جدلهم ودفاعهم عن آرائهم.

وأما علم القواعد الفقهية الذي هو موضوع هذا البحث فهو المسائل الكلية التي يندرج فيها مجموعة من الأحكام الشرعية العملية. وهذه القواعد تشبه أصول الفقه في جهة وتخالفه في جهة أخرى. وقواعد الفقه عبارة عن القواعد الكلية التي تندرج تحتها أحكام الفروع.

ثم عرض الباحث للقواعد الأصولية، وعرض في هذا الجزء بعض هذه القواعد ، وكان رائده في هذا الإمامان الجليلان الزنجاني والقرافي.

وتناول مسألة سد الذرائع والتي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أجمعت الأمة على سده وحسمه ومنعه.

القسم الثاني: أجمعت الأمة على تركه وعدم سده؛ لأنه علم أن الأحكام المترتبة عليه لا تُسد ووسيلتها لا تُحسم.

القسم الثالث: قسم اختلفت فيه أنظار الفقهاء، ولم تجتمع فيه على رأي.

ثم يخصص الباحث القسم الثاني من بحثه للقواعد الفقهية، ويحدد القواعد الخمسة التي يرجع جميع أحكام الفروع إليها، ومنها:

قاعدة «الأمور بمقاصدها». والأصل في هذه القاعدة ما رواه الأئمة الستة وغيرهم عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ : «إنما الأعمال بالنيات». وتدخل هذه القاعدة في ربع العبادات بكماله، كالوضوء والغُسل فرضًا أو نفلا أو غير ذلك. وتدخل هذه القاعدة كذلك في جميع أبواب الفقه. والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه أو أكثر.

ومنها قاعدة «المشقة تجلب التيسير». والأصل في هذه القاعدة الكتاب والسنة. وقد فرع الشافعي على هذه القاعدة قاعدة أخرى تكاد تكون قريبة منها، وهي قاعدة «إذا ضاق الأمر اتسع».

ومن هذه القواعد قاعدة «لا ضرر ولا ضرار». ومن القواعد المتفرعة عنها قاعدة «الضرر يزال»، وقاعدة «الضرر لا يزال بالضرر» أي لا يجوز للإنسان أن يدفع النار عن منزله بإحراق دار غيره. وقاعدة «الضرر يزال» وما تفرع عنها قاعدة «الضرر يُزال» وما تفرع عنها من القواعد إنما ترجع إلى المصالح المرسلة.

ثم تحدث الباحث عن قاعدة «العادة محكمة». وأصل هذه القاعدة قوله ﷺ «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن». وهذه القاعدة اعتبارها يرجع إلى اعتبار العُرف والعادة في مسائل الفقه.

القواعد الأساسية في التشريع الإسلامي

د. عبد الجليل سعد القرنشاوي

بحث ضمن ندوة «التشريع الإسلامي» المنعقدة في كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية البيضاء- ليبيا، في الفترة من ٢٣-٢٨ ربيع الأول ١٣٩٢هـ/ الموافق ٦-١١ مايو ١٩٧٢م.

عدد الصفحات : ٣٨ صفحة

يتناول البحث في مقدمته التعريف بالقواعد الفقهية من خلال تعريف القاعدة، وبيان بعض القواعد الفقهية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية. ثم يحدد المصادر التي أخذت منها هذه القواعد، ويقسمها إلى مطردة وأغلبية.

ويتحدث الباحث عن القيمة الفقهية لهذه القواعد حيث تلقي نورًا كاشفًا على الشرع ومبانيه، وتضبط الكثير من الفروع الجزئية بضوابط تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط ووجهة الارتباط.

ويبين الباحث الفرق بين القواعد الفقهية وبين النظريات الأساسية والقواعد الأصولية. ويحدد هذه القواعد الفقهية وتقعيدها وإفرادها بالتدوين، ويذكر أن هذه القواعد هـــي المفـــاهيم والمبادئ الفقهية التي يتضمن كل منها حكمًا عامًا يعتبر ضابطًا لما يندرج تحت موضـــوعها من جزئيات.

ثم يعرض الباحث هذه القواعد ويحصرها في خمس أساسية هي:

١- الأمور بمقاصدها.

٢- اليقين لا يزول بالشك.

٣- لا ضرر ولا ضرار.

٤- المشقة تجلب التيسير.

٥- العادة محكمـــة.

القاعدة الأولى: «الأمور بمقاصدها»، وتعني أن أعمال الشخص وتـــصرفاته تختلـــف أحكامها الشرعية التي تترتب عليها باختلاف مقصود الشخص من تلك الأعمال والتصرفات. ويتفرع عن هذه القاعدة بعض القواعد الأخرى، منها:

١- العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

٢- لا ثواب إلا بالنية.

القاعدة الثانية: «اليقين لا يزول بالشك». معنى هذه القاعدة أن الشك الطارئ لا يغير حكم اليقين السابق. فاليقين لا يطرح حكمه بالشك. ويتفرع عن هذه القاعدة قواعـــد كثيـــرة، منها:

١- الأصل بقاء ما كان على ما كان.

٢- الأصل في الأمور العارضة العدم.

٣- الأصل براءة الذمة.

٤- لا عبرة بالتوهم.

٥- لا عبرة بالظن البين خطؤه.

٦- لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن دليل.

القاعدة الثالثة: «لا ضرر ولا ضرار». والضرر إلحاق مفسدة بالغير، والضرار مقابلة الضرر بالضرر، فهو فعال بين اثنين كالصراع والقتال. ويتفرع عن هذه القاعدة قواعد كثيرة، منها:

١- الضرر يُدفع بقدر الإمكان.

٢- الضرر يُزال.

٣- الضرر لا يُزال بمثله.

٤- الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف.

٥- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

٦- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

القاعدة الرابعة: «المشقة تجلب التيسير». وهذه القاعدة من القواعد الكبرى التي تعتبر من أسس الشريعة في جميع المذاهب، وتتخرج عليها جميع رخص الشرع وتخفيفاته، وهي من أسس العمل بدليل المصلحة.

وأسباب التيسير في الأحكام من عبادات ومعاملات هي العسر وعموم البلوى والإكراه والمرض والنسيان والسفر والجهل والنقص المادي أو المعنوي، وهذه الأمور كلها ترجع إلى المشقة.

وأشار الباحث إلى أنه يندرج تحت هذه القاعدة قواعد فرعية مثل:

١- الضرورات تبيح المحظورات.

٢- الضرورة تقدر بقدرها.

٣- الاضطرار لا يُبطل حق الغير.

٤- الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة.

القاعدة الخامسة: «العادة محكمة». ومعنى القاعدة أن ما اعتاده الناس وألفوه مما لا يعارض نصًا ولا إجماعًا معتبر في نظر الشارع بحيث يرجع إليه في بناء أحكام لم يرد بها نص أو إجماع. ويتفرع عن هذه القاعدة قواعد العمل، منها:

١- استعمال الناس حجة يجب العمل به.

٢- العبرة للغالب الشائع لا للنادر.

٣- المعروف عُرفا كالمشروط شرطًا.

٤- التعيين بالعُرف كالتعيين بالنص.

٥- الحقيقة تترك بدلالة العادة.

٦- لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

ويختم الباحث دراسته بأن الفقه الإسلامي قائم على قواعد كلية عامة تحكم جزئياته الكثيرة مما تثبته كلية الشريعة الإسلامية وعمومها لجميع المكلفين في كل زمان ومكان. وبهذا يتضح بطلان الزعم الذي يزعمه الطاعنون- أي على الفقيه- بأنه حلول جزئية لمسائل فردية، وأنه لا يقوم على قواعد تحكمه، ليصلوا من وراء ذلك إلى عدم صلاحيته أساسًا ومصدرًا للتقنين. وليس ذلك إلا جهلا منهم بأصوله وقواعده، وما فيها من مرونة وصلاحية تجعله قابلاً للتطور والاستجابة لمطالب الحياة حسب حاجات الناس المتجددة.

روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي

الإمام موسى الصدر

بحث ضمن «الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي»، المنعقد في الفترة من ١٠-٢٢ جمادى الثانية ١٣٩٣هـ/ الموافق ١٠-٢٢ يوليو ١٩٧٣م، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشئون الدينية بالجزائر، مج١، طبع قسنطينة- الجزائر، ط ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

عدد الصفحات : ١٤ صفحة **من ص ٢١٠: ص٢٢٣**

يتكوّن البحث من سبع أفكار أساسية، يشير الباحث في أولها إلى أن واقع التشريع في العالم الإسلامي في هذا الوقت كان بعيد كل البُعد عن روح الشريعة الإسلامية في التفكير وفي المصادر وفي المبادئ العامة، وحتى في كثير من التفاصيل.

وإذا كان بينهما من لقاء فهو محصورًا في بعض الفروع وفي كثير من المظاهر. وهذا التشابه قائم بنفس المقدار أو أكثر بين تشريعاتنا وبين مختلف التشريعات المدنية المعاصرة والسابقة.

ويشير الباحث إلى أن الأحكام في الشريعة الإسلامية- مثل جميع الشرائع السماوية- جزء لا يتجزأ من الوحدة المتكاملة التي نسميها بـ«الإسلام». والإسلام رغم تنوع تعاليمه وحدة متماسكة مترابطة؛ فالثقافة أو الرؤية الإسلامية للوجود قاعدة لعقيدته؛ وكلتاهما أساس للشريعة في فقهها وأخلاقها. ومن جانب أخر فالشريعة تصون العقيدة وتوضح الرؤية، وكل قسم من الشريعة ذو تأثير عميق على القسم الأخر.

والإيمان بالله الواحد الذي ينعكس على موقف المسلم من أخيه المسلم ومن الإنسان- كل إنسان- ومن مجتمعه، والعبادات بما لها من شروط وفي مقدمتها الإخلاص لله في النية نتيجة طبيعية لهذا الإيمان وفي نفس الوقت تصون الإيمان وتنميه في النفس، وتقلص النزعات الدافعة للشر في نفس الإنسان المسلم.

الفكرة الثانية وعنوانها «التفاوت في الأساس»، وفيها يبين الباحث أن الفارق المميز بين الحكم الديني والحكم الوضعي هو الإيمان بالغيب. ويوضح مفهوم الاجتهاد في الشريعة والفرق بينه وبين التشريع المتعارف عليه في المؤسسات المخصصة للتشريع.

ويرى الباحث أن الاجتهاد تحرك وتطور ونظر إلى الأرض ضمن الإطار الغيبي والمطلق السماوي للحكم؛ فالإطلاق والغيبة لا يفقدان الحكم تطوره وانطباقه على حاجات الإنسان، كما أن التطور والاهتمام بالحاجات لا يفقدان الحكم قدسيته وغيبيته.

أما التشريع فهو دراسة الموضوع وأبعاده والظروف المحيطة به، ووضع حكم له مستند إلى مصلحة عامة أو خاصة. والتشريع على هذا يضم جزءًا من فهم المشرع إلى المصالح المتوافرة في الموضوع، وهو أي التشريع نظرة إلى الأرض بينما الاجتهاد انتباه إلى السماء.

الفكرة الثالثة عنوانها «التطور في الشريعة»، ويرى الباحث أن الإسلام قد وضع ضمن شريعته مبادئ تمكن الإنسان من تطوير الحكم الشرعي حسب مقتضيات الزمان والمكان، وغيرهما دون أن يفقد الحكم قداسته وغيبيته.

وبذور التطور هذه على أنواع:

النوع الأول: موضوعات الأحكام وأجزاؤها وشروطها التي تقبل التطوير في مدلولاتها عند مختلف الظروف والأحوال، وذلك مثل موضوع حكم تعدد الزوجات في القرآن الكريم ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾. وهذا الشرط قابل للتعميم في الحالات الاجتماعية المتنوعة، كظروف ما بعد الحرب وفي بعض المجتمعات الخاصة.

والأمثلة على هذا كثيرة جدا، وأبرزها مبدأ تطبيق الزكاة؛ فبإمكاننا اليوم أن نرفع مستوى حياة الفقراء بواسطة تأمين العلاج والعلم والضمان الاجتماعي لهم، وهذا أقرب للكرامة، وأدق في هذا العصر.

النوع الثاني: مبادئ موضوعة لأجل التطوير بالذات. ومن خلال هذه القواعد يمكن تطوير صور الزواج وشروط الطلاق وإدخال تعديلات واسعة في قانون الأحوال الشخصية.

النوع الثالث: مراعاة العناوين الثانوية؛ فإنها من أهم شؤون الاكتشاف وتطوير الأحكام الشرعية؛ فالتأميم مثلا لا يمكن قبوله كمبدأ في الشريعة الإسلامية، حيث أنه يقوم على أساس عدم الاعتراف بالملكية الشخصية. ولكن الشريعة عندما تلاحظ أن مصالح الأمة تعرضت للخطر فلا تتخلف لحظة واحدة عن حفظ مصالح المجتمع، فتحكم عندئذ بالتأميم أو حتى المصادرة، وهنا ينفتح باب واسع آخر لأجل تلبية الحالات الحادة والمستعجلة وغيرها ضمن الإطار الشرعي.

وهذه التطورات ضمن الإطار العام للحكم الديني تمكن المسلم من معايشة التطورات الحديثة، ومعالجة الحالات والمشكلات الاجتماعية المتزايدة دون أن يشعر بأنه ينفذ حكمًا غير حكم الله، ومع احتفاظ الحكم بقداسته الكاملة.

وهنا يتضح الفرق في الأساس بين الحكم الشرعي والحكم الوضعي وما عليه عالمنا الإسلامي اليوم، حيث إن الأحكام والتشريعات فقدت قداستها لأنها لم تستند إلى أساس غيبي.

الفكرة الرابعة: عنوانها «الفرق في المصادر»، وفيه يصرح الباحث أن مصادر الأحكام الإسلامية تختلف كليًا عن المصادر المعتمدة لتشريع القوانين في العالم الإسلامي، رغم ما يوجد في كافة الدساتير من عبارة «أن دين الدولة الإسلام، وأن الإسلام مصدر رئيسي من مصادر التشريع»، فهذا كله لا يغير حقيقة الأمر.

الفكرة الخامسة: عنوانها «المبادئ العامة»، وتبين الفارق بين التشريعات المعاصرة وروح الشريعة، وذلك لاختلاف المبادئ العامة وأيضًا نتيجة طبيعية للتفاوت في الأساس.

فالفقه الإسلامي يعتمد في عباداته ومعاملاته على النية إلى حد كبير اعتمادًا مطلقًا، بينما التشريعات الحديثة تقلص من دور النية بشكل ملموس، والنية في الإسلام هدف وروح للعمل.

والفكرة السادسة تقدم مثالا يوضح ما حدث في الواقع الإسلامي، مثل محاولة إصدار

فتاوى بالسماح بالربا في الإنتاج لا في الاستهلاك، وتقديم صور غير صريحة للربا مثل أوراق الاستثمار في بعض الدول الإسلامية؛ ومحاولة اكتشاف بديل عن الربا كالمضاربة.

والفكرة السابعة تدور حول كيف يمكننا أن نسلك خطًا يصل التشريع المعاصر بروح الشريعة الإسلامية؟

ويجيب الباحث بأن هذا المسلك صعب ولابد من قيام هيئة من علماء الدين تضع الهيكل التشريعي العام، ثم تلتقي مع الخبراء في القانون ومع المعنيين بالشأن العام لتبحث معهم تطبيق المبادئ العامة، ووضع التفاصيل على ضوء الواقع والظروف المحيطة به، واستنباط الأحكام الأولية للأمور، وإصدار الأحكام المرحلية لدى الحاجة، والطرق رغم وعورتها سالكة، والمشكلة رغم صعوبتها لا تستعصي على الحل.

روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي

الأستاذ مصطفى الزرقا

بحث ضمن «الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي»، المنعقد في الفترة من ١٠-٢٢ جمادى الثانية ١٣٩٣هـ/ الموافق ١٠-٢٢ يوليو ١٩٧٣م، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشئون الدينية بالجزائر، مج١، طبع قسنطينة- الجزائر، ط ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

عدد الصفحات : ٢٦ صفحة **من ص٣١٧: ص٣٤٢**

يدور البحث حول ثلاثة جوانب: الجانب الأول يتعلق بالشريعة الإسلامية في ذاتها بقطع النظر عن حظها من التطبيق في واقع حياة المسلمين اليوم عمليًا. الجانب الثاني: ما يسود الحياة فعلاً في البلاد الإسلامية من ألوان التشريع القائم النافذ فيها، ومدى علاقته بشريعتهم الإسلامية. الجانب الثالث: الاتجاه الجديد في البلاد الإسلامية اليوم نحو التشريع الإسلامي وفقهه، والطريق الواجبة فيه.

الجانب الأول: روح الشريعة الإسلامية. ويرى الباحث أن النظام الإسلامي قائم على أسس ثلاثة هي:

الأساس الأول: تحرير العقل البشري من رق التقليد والخرافات، وذلك عن طريق العقيدة العقلية الحرة القائمة على النظر والاستنتاج.

الأساس الثاني: إصلاح الفرد روحيًا ونفسيا وخُلقيًا، وتوجيهه نحو الخير والإحسان والواجب.

والوسيلة التي يعتمدها الإسلام لتحقيق هذا الأساس مزدوجة:

١- الإيمان بالثواب والعقاب في الأخرة.

٢- ممارسة العبادة المتكررة وأداء فروضها العينية كما حددها الله.

الأساس الثالث: صيانة الأمن والحقوق وإقامة العدل في المجتمع، ومن ذلك صيانة الحريات المعقولة والكرامة الإنسانية. ولتحقيق هذا الأساس جاء الإسلام بنظام قانوني حقوقي يتضمن شريعة كاملة وشاملة لجميع الأسس القانونية اللازمة لإقامة حياة اجتماعية في دولة مثالية نموذجية.

أما المراد بروح الشريعة، فيتطلب التمييز بين نصوص الشرع وروح الشرع، والتعرف على روح الشريعة الإسلامية ورسم ملامحها، وتتبع النصوص التوجيهية الأمرة في الكتاب والسنة، لنطالع منها المقاصد الغائية من تلك النصوص، واستعراض الخطوط العريضة لأحكام الشريعة والمبادئ القانونية العامة التأسيسية، لكي نرى صورة واضحة لروح الشريعة الإسلامية.

ويرى الباحث أن روح الشريعة وغرض الشارع منها هو إقامة النظام الأكمل والسلوك الأمثل في حياة الإنسان فردًا وجماعة، مع مراعاة قدرته وظروفه كلها من غرائز وحاجات ودوافع وموانع وأعراف وعوامل نفسية واجتماعية وبيئية.

وروح الشريعة الإسلامية تهدف إلى إحقاق الحقوق، وتقيم من العقيدة بالله تعالى واليوم الآخر وازعًا داخليًا يضمن احترام أحكامها ضمانًا لا تتمتع بمثله القوانين الوضعية.

ومن الخطوط الهامة التي توضح روح الشريعة الإسلامية ثلاثة هي:

- قاعدة الاستحسان والمصالح المرسلة وبناء الأحكام على وفق المقاصد العامة للشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد.
- المبادئ الإنسانية التي تتبناها الشريعة وتلتزمها في جميع أحكامها وفروع قانونها.
- التمسك بالحفاظ على الغايات والمقاصد الجوهرية والتسامح في الوسائل المتطورة والمتغيرة فيقبل من هذه الوسائل كل ما يحقق المقصود والغاية الشرعية.

الجانب الثاني: واقع التشريع في العالم الإسلامي، ويلخصه الباحث في عدة نقاط:

أ – في الأحوال الشخصية، تعمل معظم البلاد الإسلامية بأحكام الشريعة الإسلامية إما مقننة من مختلف المذاهب، أو غير مقننة مع التقيد بمذهب معين.

ب – الحقوق المدنية، البلاد الإسلامية تنقسم فيها إلى مجموعات: مجموعة تعمل بقانون مدني أجنبي المصدر، ومجموعة تعمل بالفقه الإسلامي مقننا، ومجموعة تعمل بالفقه الإسلامي غير مقنن ومن مذهب معين، وبلد تعمل بقانون وضعي المصدر ولكنه مطعم إلى حد ما بالفقه الإسلامي.

الجانب الثالث: اتجاه جديد في البلاد العربية نحو التشريع الإسلامي وفقهه، والطريق الواجبة فيه. يشير الباحث إلى ظهور اتجاه اليوم في البلاد العربية يتحرك باتجاه الشريعة الإسلامية وفقهها مع شعور بالتفريط السابق، وبوجوب الرجوع إلى الخط الإسلامي الذي لا ينفع المسلمين سواه ولا يصلح لهم غيره. وهذا التحرك اليوم نحو الشريعة الإسلامية وفقهها هو في معظم البلاد مطلب شعبي، وفي بعضها حكومي رسمي.

وإذا كان توحيد التشريع في البلاد العربية كلها يعتبر مصلحة أساسية وواجبًا محتومًا – وهو كذلك – فإنه لا يمكن بحال من الأحوال أن تجتمع هذه البلاد على قانون أجنبي المصدر، وإنما تجتمع على شيء مستنبت من ملتها الخالدة، ونابع من أعماق شريعتها الغرّاء.

روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي

الشيخ محمد أبو زهرة

بحث ضمن ندوة «الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي»، المنعقد في الفترة من ١٠-٢٢ جمادى الثانية ١٣٩٣هـ/ الموافق ١٠-٢٢ يوليو ١٩٧٣م، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشئون الدينية بالجزائر، مج١، طبع قسنطينة- الجزائر، ط ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

عدد الصفحات : ٤٨ صفحة **من ص٣٩٩: ص٤٤٦**

يبدأ الباحث بحثه بأن الوحدة الإسلامية يجب أن تكون هي المقصد الأسمى؛ فيجب أن تضم القاصي والداني وتجتمع على الفكرة الإسلامية أولا، والشعور بأن المسلمين أمة واحدة ثانيًا، حتى تجتمع للعمل جماعة مؤتلفة موحدة.

ويتكون البحث من ثلاثة موضوعات:

الأول: مقام الشريعة من التطبيق، وفيه يرى الباحث أنه بالموازنة بين القوانين المدنية والشريعة الإسلامية نجد المفارقة واضحة بين نظام يقرر الحقوق والواجبات من غير تفرقة بين قوي وضعيف، وهو ما تقرره الشريعة، بينما القانون الروماني لا يعرفه.

وعن مقاصد الشريعة الإسلامية، يرى الباحث أن تكريم الإنسان هو أول مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية التي روحها ومغزاها هو الكرامة الإنسانية. وقد بدأ تكريمها للإنسان في عقيدته وفي تكوينه وفيما له من حقوق وما عليه من واجبات؛ فالعقيدة تربي العزة، ولو كان المؤمن في سجن الرق.

ولأن الكرامة حق فطري للإنسان، سوّى الإسلام في استحقاقها بين أهل الأديان المختلفة، لا فرق بين مسلم وكافر.

والعدالة قلب الإسلام وشعاره، والشريعة الإسلامية ميزانها العدالة، وقد جاءت بها وقررتها مع العدو والولي على السواء. وإن من أبرز صور العدالة: العدالة بين الحاكم والمحكوم. ومن المقرر في الفقه حقيقتان يجب ذكرهما لمعرفة مدى العدالة الإسلامية:

الحقيقة الأولى: أنه إذا ارتكب الإمام الأعظم ما يوجب حدًا وجبت إقامته عليه.

الحقيقة الثانية: أن الفقهاء أجمعوا على أنه إذا ارتكب الإمام الأعظم أو عماله ما يوجب قصاصًا وجب القصاص فيه.

الموضوع الثاني عن «مؤدى تطبيق الشريعة أو مغزاه». ويشير الباحث إلى أن الشريعة كانت مطبقة تطبيقًا كاملا في عهد الرسول ﷺ وكانت مطبقة في عهد الراشدين الأربعة، ثم في عهد الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز. وبذلك قام مجتمع صالح تختفي فيه الرذيلة. وقد استمرت الشريعة محفوظة بحفظ الله مع فساد الحكم الإسلامي.

أما الموضوع الثالث فهو عن الطريق السوي لإعادة الشريعة لمكانتها عن طريق العودة إلى أسباب قوتها في عهد النبي ﷺ وأصحابه الكرام بالشورى في الحكم. ولا يتم ذلك إلا عند تطبيق الشريعة كلها لا بعضها.

الشريعة ومفهوم التطور

د. محمد العروسي

بحث ضمن مجلة «أضواء الشريعة»، كلية الشريعة- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- المملكة العربية السعودية، العدد التاسع. ١٣٩٨هـ.

عدد الصفحات : ٢٠ صفحة من ص١٨٧: ص٢٠٦

يبدأ الباحث دراسته بالحديث عن مراحل الدعوة ومراحل التشريع، وأن هذه المراحل التي رسمها الوحي في تبليغ الرسالة طبعت الإسلام بطابع التدرج في تنزيل الأحكام لمعالجة القضايا ومشاكل الحياة العامة. ولعل هذا التدرج في تشريع الأحكام التكليفية كان مراعاة لطبائع البشر من حيث اليسر وكراهية المشقة. وقد كان نزول الأحكام على هذا الوجه لكيلا يخرج المكلف إلى مشقة يمل منها، وتؤدي إلى تعطيل مصالحه، أو إلى النفور من هذه التكاليف الجديدة.

وتحت عنوان «ثبات الدين وخلود أحكامه»، يرى الباحث أن الأحكام التي ورد فيها النص الثابت بالنهي أو الإيجاب أو الندب، فثابتة أبدًا. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان نسخًا للأحكام المستقرة. ولا يملك نسخ الوحي إلا وحي مثله؛ فالأحكام الواردة في كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ محمولة على الدوام.

وتحت عنوان «تغيير الفتوى بتغير الزمان» يشير الباحث إلى أن ما ورد من تصريحات لبعض الفقهاء بأن الحكم قد يتغير بتغير الزمان، فهي محمولة على المحدثات التي لا تأباها قواعد الشريعة، وأن ما يُنسب من الآراء الفقهية لبعض أئمة العلم فليست هذه الآراء إلا اجتهادًا في تطبيق المنصوص في كتاب الله وسُنَّة نبيه ﷺ على النازلة أو القضية، وليست آراءً تنشئ أحكامًا جديدة في شرع الله.

وما يجري بين الناس من بعض الآداب الاجتماعية المستحدثة فلا يمكن أن نطلق عليها أنها بدعة مذمومة و تشريع جديد، بسبب أنها لم تكن في زمن النبي ﷺ ولا في زمن السلف الصالح.

ويستشهد الباحث برأي القرافي في فروقه، من أن الذي يُباح في مكارمة الناس قسمان: الأول: ما وردت به نصوص الشريعة مما هو مبسوط في كتب الفقه، والثاني: ما لم يرد في النصوص، ولا كان في السلف، لأنه لم تكن أسباب اعتباره موجودة حينئذ، وتجددت

في عصرنا. والشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك، لم يحتج الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها.

وعن «عموم الشريعة وشمولها» يبين الباحث أن تنزل بعض الأحكام في زمن النبي ﷺ لبعض النوازل؛ لا يعني أنها كانت أحكامًا خاصة تتعلق بتلك الحادثة أو النازلة، ولكنها عامة في حكمها. ولم يأت القرآن في أكثر أحكامه بالتفصيل، بل كان يؤثر الإجمال مشيرًا إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية، ليترك لأهل العلم ما يمكن لهم استنباطه من هذه القواعد في دائرة مقاصد التشريع.

والقرآن في جميع ذلك، جاء بكليات تشريعية وتهذيبية؛ فكما لا يجوز حمل كلماته على خصوصيات جزئية، لأن ذلك معطل لمراد الله تعالى، فكذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص، ولا إطلاق ما قصد منه التقييد لأن ذلك يؤدي إلى التخليط أو إبطال مراد الله من الحكم.

واعتناء الشارع في الأحكام إنما ينصرف إلى الكليات التي ترجع إلى حفظ المقاصد التي فيها مصالح الناس في الدنيا والآخرة. فليس هناك من أمر أو نهي إلا ويقتضي تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة. وإدراك هذه المصلحة أو المفسدة يتوقف على فهم المراد من النص. وقد وجدت اجتهادات من الصحابة في اعتبار هذه المصالح أو درء المفاسد.

واستطاع الفقهاء في عصور الفقه الزاهية أن يقدموا الحلول لكل ما واجه البشرية من مشاكل، وأن يفتوا في كل نازلة أو واقعة عرضت عليهم. فالأحكام الشرعية التي جاءت بها نصوص الشريعة ثابتة لا تتغير حتى تقوم الساعة؛ ذلك أن هذه الأحكام شرعت لإقامة العدل وتحقيق مصالح الناس وتلبية حاجاتهم. وما كان حقًا وعدلاً ومصلحة لا يصير بمرور الزمن أو اختلاف البلاد وتغير الأعراف باطلاً ومفسدًا.

وقد وردت في كتب المتأخرين من الفقهاء عبارات يفيد ظاهرها أن الأحكام الشرعية تتغير بتغير المصالح واختلاف الأعراف. وظاهر هذه العبارات غير مراد؛ فالحكم الشرعي لم يتغير ولم يتبدل، بل هو باق، والذي تغير هو تحقيق مناط هذا الحكم في بعض الوقائع والنوازل، بمعنى أن مناط الحكم في هذه الوقائع غير موجود فلا يُطبق الحكم؛ لأن الشارع أناط الحكم بأمر معين إذا وُجد وُجد الحكم، وإذا انتفى انتفى.

وثبات الأحكام الشرعية وعدم قبولها للتغيير يؤكد الحقيقة التي لا جدال فيهـا وهـي كمال هذه الشريعة، وقدرتها على وضع الحلول العادلة لكل ما يواجه البشرية مـن مـشاكل، ويثور في العالم من قضايا. ذلك أن كمال الشريعة يعني أن الأحكام التي جاءت في الكتـاب والسُنّة كافية لوضع الأحكام لكل واقعة أو نازلة، وأن هذه الأحكام وتلك الحلول هي وحـدها التي تقيم العدل وتحقق المصلحة وتلبي الحاجة.

وعن قضية التطور يرى الباحث أن بعض المشتغلين بالدراسات الإسلامية يقولون بأن الشريعة الإسلامية قابلة للتطور، ويعنون بذلك أن بوسعها وضع الحلول لكل قضايا العـصر، وما يقع للناس من نوازل، ويواجههم من مشكلات. ويرفض الباحث زعم هؤلاء، لأن وصف الشريعة بذلك يعني أنها قانون تتغير أحكامه بتغير الزمان إلى ما هو أحسن بطبيعة الحال. أما الشريعة فهي لا يغيرها إلا الوحي، وقد انقطع الوحي، وهي ثابتة لا يلحقها تغيير ولا تبـديل، ولا يتأتى بالنسبة لها تطوير.

أما إذا كان مراد هؤلاء بالتطوير طرق الاجتهاد، ووسائل الاستنباط التـي وضـعها العلماء، وسار عليها المجتهدون، فهذا جائز. وللمجتهد أن يجتهد في اسـتخراج العلـل التـي شرعت لها هذه الأحكام، والمصالح التي قصد بها تحقيقها، واستنباط أحكام جديدة مـن تلـك النصوص، ثم تطبيق ذلك كله على واقع الأمة الإسلامية في كل مجالات الحيـاة الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية وغيرها.

نظر الأصوليين فـي الاستصحاب والاستحسان

د. عبد الحليم سليمان ربيع

بحث ضمن مجلة «الزهراء»، الصادرة عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية فرع البنـات- جامعـة الأزهر، العدد الخامس، جمادى الآخرة ١٤٠١هـ/ يناير ١٩٨١م.

عدد الصفحات : ٥٢ صفحة **من ص٢٦٧: ص٣١٨**

يتكون البحث من مقدمة وعدة أفكار، يعرض الباحث فـي المقدمـة إلـى مـصادر التشريع، ويرى أن أساسها هما القرآن والسنة، وأضاف البعض مصدرين أخرين هما الإجماع والقياس. وأصبح القول بالاتفاق على الأدلة الأربعة هو المعمول به.

لكن بعض الأصوليين وجدوا أحكامًا خارجة عن ظواهر تلك الأدلة فأثبتوها بأدلة أخرى عُرفت لدى الأصوليين باستصحاب الحال، والاستدلال بالتلازم بين الحكمين من غير تعيين العلة وهو قياس الدلالة، وشرع من قبلنا.

وزاد غيرهم الاستحسان ونسبوه للحنفية، والمصالح المرسلة ونسبوها إلى المالكية. وجاءت جملة من الكتب الأصولية تعرض هذه الاستدلالات بطريقة موسعة، فتضيف العُرف وسد الذرائع والبراءة الأصلية والعمل بالظاهر أو الأظهر ومذهب كبار التابعين وعموم البلوى... الخ.

ويقتصر الباحث في دراسته هذه على المشهور من هذه الأدلة عند الأئمة، وهو الاستصحاب والاستحسان؛ لأنها قد بُنيت عليها جملة من الأحكام في المذاهب.

ويُعرِّف الباحث معنى الاستصحاب لغة واصطلاحًا، وموقف الأصوليين من الاحتجاج به، سواء الآخذين به أو الرافضين، ثم طرح سؤالا: هل الاستصحاب يأتي بحكم جديد؟

ويجيب بأنه عند تدقيق النظر في حقيقة الاستصحاب وأقسامه نعلم أن حقيقة الاستصحاب إعمال لدليل سابق لم يحصل له تغيير؛ فغايته الكشف عن وجود الحكم السابق، والكشف عن استمراره؛ لأن الاستمرار ملازم للوجود.

وينتقل الباحث إلى بحث موضوع أخر، وهو الاستحسان، فيُعرِّفه لغة واصطلاحًا، ويرى أن الأصوليين قد اختلفوا في معناه اختلافا بينًا، وتعددت فيه أقوالهم بحسب اختلافهم في عبارته، وما تدل عليه، وعرَّفه كل منهم بحسب نظرته إلى ذلك.

وقد اختلف موقف الفقهاء حول الاستحسان، فهو إما مقبول، أو مردود، أو متردد بين القبول والردّ، ومعناه عند الحنفية يختلف عن معناه عند المالكية؛ إذ هو عند الأحناف قائم على اطراد العلة المستنبطة، بمعنى أنه كلما وُجدت العلة وُجد المعلول، لكن في بعض المسائل توجد العلة المطردة في محل ولا يوجد الحكم بوجود نص أو إجماع.

وأما المالكية فيقولون إن الاستحسان مبني على وجود مصلحة تقتضي حكمًا يخالف القياس، ويقصدون بها المصلحة المرسلة.

وحمل البعض خلاف الإمام الشافعي على الاستحسان المالكي القائم على المصلحة المرسلة؛ لأنه لا يقول بها. وهذا عند التحقيق غير دقيق، لأن من أنواع الاستحسان عند

الحنفية الاستحسان بالعُرف والعادة، والشافعي لا يقول بهما أيضًا. وقد يقال إن الشافعي ينكر الاستحسان مطلقًا، سواء في ذلك استحسان الأحناف أو المالكية.

وذهب ابن حزم إلى إبطال القول بالاستحسان، وكذلك الشيعة الإمامية؛ حيث جاء في أصول الاستنباط للسيد علي تقي الحيدري إنكاره للاستحسان، حكاه عن أهل البيت وعلماء الشيعة قاطبة، وكثير من الصحابة وكثير من فقهاء غيرهم، وأحال في الاستدلال على ذلك بما روي عن الشافعي وابن حزم وما ذكر في ذم الرأي.

ويحدد الباحث أنواع الاستحسان عند القائلين به ممن يعتبرونه أحد أدلة الإثبات، ويحصر هذه الأنواع في أربعة:

الأول: الاستحسان بالنص، ومعناه أن يرد نص في مسألة يتضمن حكمًا مخالفًا للحكم الكلي الثابت بالدليل العام. وهذا النص قد يكون قرآنًا وقد يكون سُنَّة.

الثاني: الاستحسان بالإجماع، وهو انعقاد الإجماع بطريق التصريح أو السكوت على حكم مسألة تخالف قياسًا أو قاعدة عامة. ومثلوا لهذا النوع من الاستحسان بعقد الاستصناع.

الثالث: استحسان الضرورة أو المصلحة، وهو عدول المجتهد عن حكم قياس لوجود ضرورة توجب اتباع ما تقتضيه، وأمثلته كثيرة.

الرابع: الاستحسان بالعُرف والعادة، ومعناه ما تعارف عليه الناس وصار عادةً لهم فيترك المجتهد القياس الجلي إلى هذا العُرف، وتلك العادة، سواء أكان العُرف قولًا أو عملًا.

أثر القاضي عياض في فقه العمليات

د. عمر الجيدي

بحث ضمن مجلة «دار الحديث الحسنية»، المملكة المغربية، العدد الثالث، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

عدد الصفحات : ٢٢ صفحة **من ص٢١٧: ص٢٣٨**

يبدأ الباحث دراسته بتعريف مكانة القاضي عياض، وتضلعه في مختلف العلوم ومشاركته الواسعة في كثير من فنون الثقافة والفكر، من حديث، وأدب، ولغة، وتاريخ، وسير، إلا أن السمة البارزة في القاضي عياض هي سمة الفقيه، حيث طغى الجانب الفقهي على بقية الجوانب الأخرى.

وعلى الرغم من أنه لم يبلغ في الفقه درجة شيوخه أمثال: زعيم الفقهاء أبي الوليد ابن رشد الجد، والحافظ أبي بكر بن العربي، وأبي عبد الله بن عتاب، وغيرهم إلا أنه كان يقاربهم. ويبقى بالنسبة لمن سيأتي بعده، فقيهًا يُستنار بفكره ويعوّل عليه في هذا الميدان.

ثم يعرض الباحث لفقه العمليات، كيف بدأ؟ وكيف نشأ وتطور؟ وما هي الحالة التي استقر عليها لدى متأخري الفقهاء؟

فالعمل في أبسط تعريف له هو: اختيار قول ضعيف والحكم والافتاء به، وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختياره على العمل به لسبب اقتضى ذلك، أو هو العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رعاية للمصلحة. ذلك أن بعض المسائل يكون فيها خلاف بين فقهاء المذهب، فيعمد بعض القضاة إلى الحكم بقول يخالف المشهور لسبب من الأسباب، كدرء مفسدة، أو خوف فتنة، أو جريان عُرف في الأحكام التي مستندها العُرف، أو تحقيق مصلحة أو نحو ذلك، فيأتي من بعده ويقتدي به ما دام المسوغ الذي لأجله خولف المشهور قائمًا. وليس في هذا مخالفة للأصول كما يظن، لأن العمل بالضعيف إذا كان لدرء مفسدة، فهو على أصل مذهب مالك في سد الذرائع، وإذا كان لجلب مصلحة، فهو على أصله في اعتبار المصلحة المرسلة.

ونفس الأمر بالنسبة للعُرف، إذ هو من جملة القواعد التي بُني الفقه عليها. وكل هذا إذا لم يخالف نصًا، أو يصادم مصلحة أقوى، بحيث لو زال ذلك المسوغ كان سببًا لوقف العمل وعودة الحكم للمشهور حتمًا.

وأصل ابتداء العمل بالشاذ وترك المشهور، الاستناد إلى اختيارات شيوخ المذهب المتأخرين، وتصحيحهم لبعض الروايات والأقوال الموجبة لذلك.

ويتناول الباحث «ثبوت العمل» وأن الفقهاء قد اتفقوا على أنه لكي يصبح للعمل قوة النفوذ والاعتبار، لابد من توافر الأركان الآتية:

أ - أن يكون العمل المذكور صدر ممن يُقتدى به في الأحكام.

ب - أن يثبت بشهادة العدول المثبتين في المسائل الفقهية.

ج - أن يكون جاريًا على قواعد الشرع.

وبعد أن قدم الباحث لمحة موجزة عن المصدر التشريعي الذي اعتمد عليه الفقهاء في

التخريج والاستنباط، حاول أن يبرز أثر القاضي عياض في هذا اللون من التشريع، وعرض مسألة واحدة جرى العمل فيها برأيه، وهي مسألة «بيع الصفقة» ليرى أثره في غيرها.

والصفقة نوع خاص من البيع، وهو أن يبيع أحد الشركاء، جميع المشترك لأجنبي، ثم يخبر بقية شركائه مخيرًا إياهم بين أن يضموا حصته لحصصهم بما نابهم من الثمن الذي باع به الشيء المشترك للأجنبي، أو أن يمضوا البيع.

ويورد الباحث الإشكالات التي أثيرت حول هذه المسألة؛ فقد حيرت بال الفقهاء كثيرًا، وذهبوا فيها مذاهب مختلفة ما بين مجوز ومانع.

والجاري على النصوص أن من أراد البيع من الشركاء ولم يوافقه من شاركه فإنه يرفع الأمر إلى القاضي ليجبر له الممتنع، ويبيعا دفعة واحدة، ويكلفه القاضي بإثبات موجبات ذلك وهي ثبوت الشركة، وأن ذلك المشترك مما لا يقبل القسمة، وأنه مما يُراد للاختصاص بالانتفاع لا لمجرد الغلة، وأن على من يريد البيع غبنًا البيع في الصفقة مفردة، وأن من شاركه امتنع عن البيع معه، ومن إعطائه ما تنقصه حصته لو بيعت مفردة- على فتوى اللخمي- وأن مدخلهم في المبيع واحد على قول عياض الجاري به العمل، فإن ثبت أمرهم يعرضه للبيع، فإن أراده بعض الشركاء ممن دعا إلى البيع أو غيره فعلى ما تقدم، وإن لم يرده أحد الشركاء بيع لأجنبي، وأخذ كل واحد نصيبه منْ الثمن.

ولم يجر العمل بشيء مما ذكر، وإنما الذي جرى به العمل أن من أراد البيع من الشركاء باع جميع ذلك الشيء المشترك لأجنبي صفقة واحدة من غير رفع للحاكم ولا إثبات شيء مما ذكر، بل يبيع أحد الشركاء الشيء المشترك صفقة واحدة، ثم يذهب إلى بقية شركائه فيلزمهم أحد أمرين: إما أن يضموا أي يأخذوا حصة البائع بما نابهم من الثمن ويضموها إلى حصصهم، أو يكملوا للمشتري البيع بحسب ما باعه له، فإن ضموا طولبوا بالثمن، وإن لم يضموا طولب المشتري، وكان البيع منعقدًا من جهة البائع.

وجريان العمل بقول عياض ومخالفة غيره- كاللخمي مثلا- يؤيد وجهة النظر من أن متأخري الفقهاء كانوا يقبلون ترجيحه بدون تردد، يأخذونه مُسلمًا لا يُناقش- غالبًا- متى عورض بغيره.

هل تقدم المصلحة على النـص الشرعي؟

محمد يعقوبي خبيزة

بحث ضمن مجلة «دار الحديث الحسنية»، المملكة المغربية، العدد الثالث، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

عدد الصفحات : ٤٢ صفحة من ص٢٣٩: ص٢٨٠

يتكون البحث من تمهيد وعدة أفكار. يشير الباحث في التمهيد إلى أن المصلحة غاية فطرية للإنسان من وراء كل تصرفاته، فلا غرو- والإسلام دين الفطرة- أن تكون المصلحة هي مناط الأحكام التشريعية في الشريعة الإسلامية. إلا أن المسلمين أجمعوا على أن تلك المصلحة منضبطة بنصوص الوحي- من كتاب وسُنَّة- كما أجمعوا على أنه لا اجتهاد مع ورود النص.

ومعنى هذا أنه لا يجوز للمجتهد أن يبني حكمًا على مصلحة غير مندرجة في جملة المصالح التي استفيد من نصوص الشرع أنها مقاصد له، كما لا يجوز أن يخالف نصًا من نصوص الشرع- متى ثبت عنده- اتباعًا لمجرد مصلحة بدت له.

إلا أن بعض المؤلفين المعاصرين أطلقوا دعوى: أن المصلحة مقدمة على النصوص الشرعية، بحيث إذا تعارضت المصلحة والنص الشرعي- من كتاب وسُنَّة- قُدمت المصلحة على النص.

ويرى الباحث في هذه الدعوى خطورة؛ فهي بالإضافة لمعارضتها لما أجمع عليه علماء الأمة- تعتبر افتئاتًا على حق الله في الحاكمية، وخروجًا عما يجب له من العبودية، وتعريضًا للنصوص الشرعية للعبث والانحرافات البشرية، وفتحًا للباب على مصراعيه لكل الموبقات التي تدنت إليها الحضارة الغربية لنسف القيم الإنسانية، بل إنها لتؤدي إلى استبعاد النظر في النصوص الشرعية بالكلية، ما دامت المصلحة في الأخير هي المعتبرة.

ويحصر الباحث محاور هذه الدعوى في النقاط الآتية:

١- أن في فقه عمر ﷺ كثيرًا من القضايا التي قُدم فيها- وحاشاه- المصلحة على النصوص الشرعية.

٢- أن هناك فتاوى في كل المذاهب الفقهية قُدمت فيها المصلحة على النص الشرعي.

٣- أن المالكية يخصصون النص الشرعي بالمصلحة المرسلة.

ويتكوّن هذا البحث من ثلاثة أسئلة:

السؤال الأول: هل قدم عمر ﷺ المصلحة على النص الشرعي؟

السؤال الثاني: هل في المذاهب الفقهية فتاوى قُدمت فيها المصلحة غلى النص الشرعي؟

السؤال الثالث: هل يخصص المالكية النص الشرعي بالمصلحة المرسلة؟

ويجيب على هذه الأسئلة، بأنه ليس في فقه عمر ولا في فقه مختلف المذاهب الفقهية ما يصح أن يقال فيه إن المصلحة قُدمت على النص، وأن المالكية لا يخصصون عموم النص الشرعي ولا يقيدون إطلاقه بالمصلحة المرسلة. والنتيجة التي يصل إليها الباحث هي نفس ما أجمع عليه المسلمون من أن المصلحة في الشريعة الإسلامية منضبطة بالنصوص الشرعية.

فكل مصلحة تعارض نصًا شرعيًا تعتبر ملغاة لا يصح أن يبنى عليها حكم شرعي. والمصلحة الحق هي في اتباع النصوص الشرعية- بعد التثبت من صحة ورودها وفهمها حق الفهم- حتى ولو لم يبد لعقولنا القاصرة ما تنطوي عليه من مصلحة. وذلك لأن هذه المنهجية هي مقتضى الشهادة بأن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، ومقتضى الإيمان بأن النصوص الشرعية وحي من الله تعالى لنبيه ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، وهي التطبيق العملي لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا مُبِينًا﴾.

ولذا لا يصح أن نتبع الهوى باسم المصلحة فنضل عن سبيل الله، أو أن نلقي بمقاليد أمورنا إلى الطواغيت البشرية تحلل وتحرم باسم المصلحة.

الاستثمار المحظور في الاقتصاد الإسلامي

علال الخياري

بحث ضمن مجلة «دار الحديث الحسنية»، المملكة المغربية، العدد الثالث، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

عدد الصفحات : ٥٠ صفحة　　　　من ص٤٤٣: ص٤٩٢

تلقي هذه الدراسة الضوء على ظواهر اقتصادية هي موضوع الساعة، وتعتبر بحق من أخطر المشاكل التي تحتاج إلى إيجاد حلول لها. ويشير الباحث إلى أنه رغم الأعمال

والدراسات السابقة، فإنها لم تتناول هذه الظواهر الاقتصادية المحظورة كموضوع مستقل، بل جزأت تلك الظواهر في أبواب متفرقة، أو اقتصرت على ظاهرة واحدة منها. وتظهر صعوبة التناول الشامل لهذا الموضوع في كثرة المشاكل التي يثيرها، والقضايا التي ينسحب عليها.

ويحلل الباحث بنية الاستثمار المحظور في الجوانب السلبية للاستثمار في نقطتين رئيستين هما:

- الإخلال بالجانب التنظيمي في أحكامه وقواعده الإلزامية.
- الإخلال بالجانب الاجتماعي في فلسفته الإنسانية وأهدافه الشرعية.

المبحث الأول، عنوانه «الإخلال بالجانب التنظيمي في أحكامه وقواعده الإلزامية». ويشير الباحث إلى أن الاستثمار المحظور هو ما فيه إخلال بالجانب التنظيمي، ويُقصد به الجانب المبني على قواعد وأحكام شرعية ومعايير اعتقادية وأخلاقية تنشد الخير للجميع ضمن علاقات اقتصادية سليمة، وعدالة اجتماعية صمْيمة.

أما عناصر الاستثمار المشروع التي هي أساس بنائه التنظيمي المتميز فهي: المال بالمفهوم الشرعي، والملكية، والعمل. وكل عملية استثمارية لا تشتمل على هذه العناصر مجتمعة تكون مِنْ قبيل الاستثمار المحظور. والقاعدة في ذلك أن فقدان أحد عناصر الاستثمار يفسد العملية الاستثمارية، وحيث تكون العملية الاستثمارية فاسدة من الوجهة الشرعية يكون الربح غير مشروع. وهذا التلازم له صور متعددة، يختار منها الباحث نموذجين:

- النموذج الأول: الاستثمار في المحرمات حسب طبيعتها أو تناولها.
- النموذج الثاني: الاستثمار الربوي.

المبحث الثاني: الإخلال بالجانب الاجتماعي في فلسفته الإنسانية وأهدافه الشرعية. يؤكد الباحث أن التصرف الاقتصادي في الإسلام ليس مبنيًا على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، بل على أساس جعل الحياة الإنسانية تقوم على التعاون والمشاركة وتبادل المنافع والخبرات. وهذا أنجع حل للمشاكل الاقتصادية وأكبر دافع يحفز العناصر الاقتصادية على اقتحام ميادين الاستثمار والإنتاج والابتكار.

وهذا المبدأ الإسلامي المبني على اعتبار القيم الإنسانية والمثل الأخلاقية، قد يكون من تفسيراته إثارة الشعور بالمسئولية، وإيقاظ الإحساس بالمصلحة الاجتماعية. ويظهر هذا في

الأسلوب القرآني من خلال معالجته لقضايا تشريع الأحكام التنظيمية وتفصيلها. والأمثلة متعددة في الآيات القرآنية.

ففي آيات الربا من سورة البقرة نجد أن هذه الآيات في معالجتها لمشكلة الربا قد قامت بتغطية جانبين أساسيين: جانب تنظيمي وجانب اجتماعي، فاهتمت أولا بتشريع الأحكام التنظيمية، حيث أقرت قانونا ينص على تحريم عمليات الربا، وإلغاء الديون المترتبة عليها، والتي لم يحن استحقاقها بعد، وأن الدائن ليس له إلا استرداد رأس ماله فقط. وبما أن هذا القانون يطبق اعتبارًا من يوم صدوره بدون أثر رجعي، فإن العمليات الربوية التي وقعت تصفيتها قبل صدوره لا يتناولها حكم هذا التقنين الجديد.

لكن هذا الاهتمام تبعه اهتمام آخر بالجانب الاجتماعي المتصل بالإنسان في تصوره واتجاهه، لأنه الغاية والمنطلق الحقيقي لكل تشريع تنظيمي، إذ يلاحظ في آخر آيات الربا أن الأهمية الاجتماعية أصبحت هي المركز الرئيسي الذي يؤول إليه التغيير الذي يحدث في حالتي الاستجابة أو الإعراض.

فالإسلام في تشريعه الاقتصادي، وفي تنظيمه لعمليات الاستثمار يقيم توازنًا عادلا بين الجانب التنظيمي الذي تتحكم قوانينه في سير المعاملات الاقتصادية، وبين الجانب الاجتماعي الذي تجب حماية حركته وحريته من الاستغلال والغبن، واغتيال الحقوق، والاحتكار في شتى صوره، سواء كان ذلك ناشئا عن جشع القطاع الخاص، كما هو عليه الحال في النظام الرأسمالي، أو ناشئا عن استبداد القطاع العام، كما هو عليه في النظام الاشتراكي.

وعلى هذا الأساس فالتشريع الاقتصادي الإسلامي يفوق التبريرات الاقتصادية والتعليلات المادية للأشياء، ويتجاوز المظاهر في شكلها الخارجي إلى ما وراءها من قيم إنسانية رفيعة ومُثُل أخلاقية عليا. ومن ثم يصبح الفرد والمجتمع بعيدين عن الجشع والاستبداد.

إن الإخلال بالجانب التنظيمي للاستثمار لا يؤدي وحده إلى تحويله إلى استثمار محظور، بل إن الإخلال بالجانب الاجتماعي هو أيضًا يؤدي إلى هذا التحول، نظرًا لارتباط التشريع التنظيمي بحكمة أو مناسبة قصدها الشرع، وجعل إصدار الحكم بالأمر أو النهي أمارة عليها. وهذه الحكمة هي المصلحة الاجتماعية التي قيل عنها «أينما وُجدت فثمة شرع الله».

ويقدم الباحث أربعة نماذج، يرى أنها تعكس الأثر الواضح لظواهر الإخلال الاجتماعي في عمليات الاستثمار المحظور، سواء في مجال تطورها وتجددها، أو في مجال تطبيقها العملي.

النموذج الأول: الاستثمار المتعارض مع الإرادة الجماعية والمصالح المرسلة. ويؤكد على اتفاق العلماء على أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي رعاية المصالح الاجتماعية العامة للإنسان. وهذا هو الإطار الشامل لكل أنظمة الحياة في الإسلام، فكل حكم تنظيمي يرتبط بمصلحة اجتماعية دعت إلى تقريره.

والمصلحة الاجتماعية هي التي عبّر عنها الأصوليون بالحكمة أو المناسبة التي قصدها الشرع، وجعل الأحكام التنظيمية أمارة عليها. ويطرح الباحث سؤالاً: ما هي المصلحة الاجتماعية في النظرة الرأسمالية والنظرة الاشتراكية؟

ويرى الباحث أن التقنين العلمي الرأسمالي يثبت أن المصلحة الاجتماعية تكمن في القانون الطبيعي، وترك الأفراد يستثمرون بالطريقة التي يرونها أكثر ربحًا، وتستجيب لدوافعهم الذاتية في الاستغلال والاحتكار واغتيال الحقوق بواسطة المعاملات الربوية.

والتقنين العلمي الاشتراكي يثبت أن المصلحة الاجتماعية تكمن في تأميم رؤوس الأموال، وتجميع وسائل الإنتاج في يد جهاز حكومي منبثق عن شُعب الحزب الواحد، والأمة محرومة من ثمار مواردها وقوة عملها. وهذه مصلحة ليست ذات قيمة روحية أو أخلاقية، وإنما هي مصلحة مادية محضة.

النموذج الثاني: الاحتكار كمثال للممارسات التجارية التي تضر بالمصلحة الاجتماعية.

النموذج الثالث: ممارسة الغش في العمليات الاستثمارية.

النموذج الرابع: ممارسة عمليات الغبن المتسبب عن الغرر.

الحكمة من مشروعية الحـــدود

الشيخ صالح ناصر الخزيم

بحث ضمن مجلة «كلية الشريعة وأصول الدين» بالقصيم- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسـلامية- المملكة العربية السعودية، العدد الثالث، ١٤٠٣-١٤٠٤هـ.

عدد الصفحات : ٢٠ صفحة **من ص١٩١: ص٢١٠**

يبدأ الباحث دراسته عن الحكمة من مشروعية الحدود بشكل عام، ثم يتكلم عن حكمة كل حد من هذه الحدود. وحكمة مشروعية الحدود أنها تحقق مصالح عظيمة، ومنافع جمـة، ينعم بجناها المجتمع الإنساني وتعود عليه بالاستقرار والراحة، فيعيش الإنسان آمنًا في سربه، مرتاح الضمير، روحه مصونة ودمه محقون.

أما عن الحكمة من إقامة القصاص فإنه إذا علم مرتكب جريمة القتل أنه إذا أقدم على الجريمة اقتص منه انكف عن القتل وامتنع عن التلبس به خوفا من حكم الله القـوي الـرادع ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾. فإذا تيقن من تُسوِّل له نفسه الشريرة اقتراف القتـل أنـه يقتـل قصاصًا قهر نفسه الأمارة بالسوء، وكبح جماحها وزجرها عن التسرع إلى فعلته الشنيعة.

وفي إقامة القصاص قضاء مبرم على الضغائن، وتربية للجناة الذين تأصل فيهم حب الفتك وإراقة الدماء البريئة وإزهاق الأرواح، وفيه قضاء على الفتن في مهدها. فإذا هَمَّ أحـد بقتل أخيه وسفك دمه فكف عن ذلك أحيا نفسين: أحيا نفسه ونفس من هَمَّ بقتله.

ولا دواء يشفي غيظ المجني عليه ويزيل كمده وضغنه غير القصاص العـادل، فـلا يشفيه سجن مهما يكن مقداره، ولا يذهبه نفي أو تشريد ولو طال مداهما. ولكن شفاؤه تمكينه من رقبة الجاني فيعفو أو يقتص.

وأما حكمة حد السرقة فهي المحافظة على مال الغير واحترامه واسـتتباب الأمـن، والحث على العمل المجدي النافع؛ فإنه مما لا شك فيه أن ذوي الجد والعمل إذا مـا رأوا أن أموالهم التي يحصلونها بكسبهم لا تمتد إليها أيدي المغتالين ذوي الأطمـاع الخبيثـة، وأنهـم وحدهم هم الذين ينتفعون بها، ثابروا على العمل وبذلوا أقصى ما يملكون من جهود وطاقـات في استثمارها وتنميتها.

وهذه اليد التي قُطعت إنما هي عضو أشل تأصل فيها الداء والمـرض، ولـيس مـن

المصلحة أن نتركها حتى يسري المرض إلى جميع الجسد، ولكن الرحمة أن نبترهـا ليـسلم سائر البدن. ويد واحدة تُقطع كفيلة بردع المجرمين وكف عدوانهم، وتأمين الأمن والاستقرار للمجتمع.

والسرقة جريمة تنتج عنها أقسى الجرائم المباشرة، والسُراق إنمـا يتـسلحون دائمًـا لينالوا المال عن طريق قتل النفس. وفشوها في المجتمع إزعاج للأمنين الوادعين، وحافز لهم إلى إقامة الحراس الأشداء. وإذا تقاعس الحاكم في بلد ما عن إقامة حـد الله فيهـا اسـتمرأ اللصوص مال الجماعة، وتكالبوا عليه واشتدوا في طلبه غير وانين. وكلما اشتد العقاب قوي المنع؛ فإذا رأى الذين عندهم استعداد للسرقة يدًا مقطوعة تـرددوا فـي ارتكـاب الجريمـة وأرهبهم العقاب، وجانبهم الارتكاب، ويؤدي التردد إلى الامتناع المطلق.

وعن الحكمة في حد الزنى يشير الباحث إلى أن الزنى جريمـة الجـرائم، وأصـل المفاسد، وحرم لوجوه، منها: حفظ الأنساب؛ لأنها إذا ضاعت انعدمت الأسرة، وفقد التعارف الذي أراده الله جل وعلا. ومنها صيانة الأعراض من أن تُنتهك وحمايتها من الاختلاط. ومنها انتظام الأحوال في أمور تدبير المنزل، لأن المرأة إذا رأت زوجها يميل إلى الزنى قلَّ ميلهـا إليه، وتكون هذه الأفعال مدعاة للبغض الشديد والنفور الأشد. ومنها حفظ الأنساب لأن الزانية لا ترغب في الولد الذي يمنعها عاشقًا، ويكون عائقًا لها عن نيل رغبتهـا. ومنهـا انتـشار الأمراض الفتاكة، لأن الزانية في الأكثر تجهل صحة من يخالطها ويباشرها.

ويتناول الباحث الحكمة في حد الشرب. فالخمر أم الخبائث ومثيرة للعداوة والبغضاء، ومؤججة نار الحقد والضغينة، ومقطعة أوصال المجتمع، ومولـدة لجـرائم أخـرى كالقتـل والضرب والعدوان. ولهذا شدد الشارع عقوبة متعاطي السكر ومعاقر الخمر حتى يرتدع عنها ويكف عن معاقرتها، بل جعلها قرينة للأنصاب والأزلام.

أما الحكمة في حد قُطاع الطريق فتأتي من أن الدين الإسلامي كرم الإنسان، واعتبـر أن الاعتداء عليه في النفس والمال جريمة خطيرة تستحق أقصى أنواع العقوبات، فالعيث في الأرض بالفساد قتلاً وسلبًا وإرهابًا للآمنين يجب أن يعالج بقوة حتى تعيش الأمـة جماعـات وفرادى بأمن واستقرار.

وأنهى الباحث دراسته عن الحكمة في حد البغاة. والبغاة هم قوم قاموا في وجه الإمام ينازعونه السلطان. وأغراض البغاة سياسية، والقصد منها في عقيدتهم الإصلاح. والمقـصود

من شرع العقوبة عودتهم إلى الطاعة ليس غير. والباغي مهدر الدم فمن قتله لا قصاص عليه. والإسلام جاء أمرًا بطاعة ولي الأمر لاستقرار الحال.

نظرية الضرورة والحاجة في المذهب المالكي وتطبيقها على شهادة غير العدول

عبد السلام العسري

بحث ضمن مجلة «دار الحديث الحسنية»، المملكة المغربية، العدد الرابع، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

عدد الصفحات : ٢٢ صفحة　　　　من ص٢٥١: ص٢٧٢

تتكوّن هذه الدراسة من أربعة مباحث. يتناول الباحث في المبحث الأول التعريف بالضرورة والحاجة والفرق بينهما. والضرورة هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بأحد الأعضاء أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال أو توابعها. وتعين حينئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب أو تأخيره عن وقته دفعًا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع.

والحاجة هي ما يترتب على عدم إزالتها عسر وصعوبة، فهي دون الضرورة، ولا يتأتى معها الهلاك؛ فالفرق بين الضرورة والحاجة هو أن الضرورة أشد باعثًا من الحاجة، فالضرورة مبنية على فعل ما لا بد منه للتخلص من المسؤولية. والملاحظ أن فقهاء المالكية يطلقون لفظ الضرورة ويريدون به ما يشمل الحاجة والضرورة.

ونظرية الضرورة والحاجة في الفقه الإسلامي واسعة، تتسع لما يُعرف في الفقه الغربي بنظرية القوة القاهرة، ونظرية الظروف الطارئة والدفاع عن النفس. ونظرية الضرورة من النظريات الإسلامية وهي تماشي أحدث النظريات في هذا الموضوع.

ويرى الباحث أن الفقه الإسلامي بفضل اعتماده على الوحي الإلهي في الكتاب والسُنّة كان سباقًا إلى النظريات القانونية التي فيها الرفق بالناس قبل أن تظهر عند الغربيين بزمان طويل.

والمبحث الثاني عن أدلة مشروعية رعاية حالة الضرورة والحاجة. ويؤكد الباحث أن من الأصول العامة المقطوع بها، والمبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية مبدأ اليسر والتسهيل

والتسامح والاعتدال ودفع الحرج والمشقة في الأحكام الشرعية؛ فخاصية الإسلام الرفق بالناس، حتى إنه لا يجوز لأحد أن يعرض عن الأحكام الإسلامية متذرعًا بالعسر والضيق، لأن الله سبحانه وضع في حالة العسر والضيق أحكامًا استثنائية ورخصًا مناسبة للظروف التي أصبح الإنسان مكرها عليها. وبذلك تميزت الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع السماوية والوضعية.

ونطاق التيسير ودفع المشاق وإزالة حالة الضرورة لا يقتصر في الإسلام على شؤون العبادات، بل يتسع لجميع الأحكام، من معاملات مدنية وتصرفات شخصية وعقوبات جزائية وتشريعات قضائية ونحوها. وهناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على كون الشريعة الإسلامية قد راعت حالة الضرورة والحاجة فأباحت الممنوع ورخصت في ترك الواجب، منها ما يُفهم من إباحة المحرمات كلها عند وجود ضرورة الغذاء. وهناك عدة أحاديث تفيد أن الإسلام يسر، منها قوله ﷺ «بُعثت بالحنيفية السمحاء».

المبحث الثالث يتناول حدود مراعاة حالة الضرورة والحاجة في المذهب المالكي. ويشير الباحث إلى أن فقهاء المالكية لهم حدان في مراعاة حالات الضرورة والحاجة: جانب يتوسع فيها بالقياس (فرع أول)، وآخر يضيّق منها ويقصرها على الحالات المنصوصة (فرع ثان).

الفرع الأول: التوسع في حالة الضرورة والحاجة. والاتجاه العام الذي عليه أكثر الفقهاء يقول بجواز التوسع في حالات الضرورة والحاجة عن طريق القياس على الرخص المباحة للضرورة. مثال ذلك ما إذا أصبحت جميع المعاملات في الأسواق لا تجري إلا بطريق الحرام، ولا سبيل إلى الاستغناء عن ذلك الحرام.

الفرع الثاني: التضييق من حالات الضرورة والحاجة. ويوجد فريق من المالكية كالإمام المازري يضيقون من حالات الضرورة في باب الربا. ويقولون إنه يجب الاقتصار على حالات الضرورة المنصوصة.

ونجد للإمام الشاطبي مقياسًا يعتمده في التوسع أو التضييق من حالات الضرورة، وهو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، ومن أجل هذا اختلف النقل عنه مرة بالتوسع في «الاعتصام»، ومرة بالتضييق في «الموافقات».

ويقدم المبحث الرابع دراسة تطبيقية لمراعاة حالة الضرورة والحاجة في شهادة غير

العدول (شهادة اللفيف). ويلقي الباحث نظرة على تطور الإثبات بالشهادة وظهور العمل بشهادة اللفيف (فرع أول)، ثم الأساس الذي بُنيت عليه هذه الشهادة (فرع ثان)، ثم قيمة شهادة اللفيف في الوقت الحاضر (فرع ثالث).

الضروريات والحاجيات والتحسينيات

الشيخ عبد الرحمن بن بلال

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٢٠ صفحة　　　من ص٥٢٣: ص٥٤٢

يبدأ الباحث دراسته بتحديد مقصود الشارع من وضع الشرائع المختلفة والتكليف بها، وهي ترجع إلى جلب المنافع للعباد ودفع الضرر عنهم ليفوزوا بالسعادة في الدنيا والآخرة. وينحصر ذلك المقصود في ثلاثة أقسام هي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. وأن مصالح الدين والدنيا كلها تدور على الحفاظ على هذه الأقسام الثلاثة.

ويبين الباحث أن علماء أصول الفقه تعرضوا لتعريفها في باب القياس عند ذكر الطرق الدالة على العلية، ويسمونها مسالك العلة. فبينوها لدى الكلام على مسلك المناسبة. والإحالة المسمى أيضًا تخريج المناط. والمناسب له انقسام باعتبارات: أحدها: باعتبار إفضائه إلى المقصود وعدم إفضائه إليه، والثاني: باعتبار نفس المقصود، والثالث بحسب اعتبار الشرع له وعدم اعتباره. وانقسام المناسب بالاعتبار الثاني هو المراد بالضروريات والتحسينيات.

وإن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا. وهذه دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادًا. وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام. وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأما المعتزلة فيرون أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وهو اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين. ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلاقات المعرفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة.

ويشير الباحث إلى أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مصالحها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون «ضرورية»، والثاني أن تكون «حاجية»، والثالث أن تكون «تحسينية».

فأما الضرورية فمعناها أنه لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة. والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع منها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم. فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضًا، كتناول المأكولات والمشروبات. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا. والمعاملات ما كان راجعًا إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض.

وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. وإذا لم تراع دخل على المكلفين في الجملة الحرج والمشقة. ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات والمعاملات والجنايات.

وأما التحسينيات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. وهي جارية فيما جرى فيها الأوليان. ففي العبادة كإزالة النجاسة وبالجملة الطهارة كلها، وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات.

وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية. فأما الأولى فنحو التماثل في القصاص، فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة ولكنه تكميلي، وكذلك نفقة المثل وأجرة المثل وقراض المثل.

ولو قدر حصول المصلحة التكميلية مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت. وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهم كلي، وحفظ المروءات

مستحسن، فحرمت النجاسات حفظًا للمروءات وإجراء لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى.

المصالح المرسلة تعريفها وحجيتها

الشيخ محمد بن أحمد حسن الخزرجي

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٤٦ صفحة **من ص٥٤٣: ص٥٨٨**

يقسم الباحث دراسته إلى ست أفكار رئيسية: الأولى يتحدث فيها عن كون المصالح المرسلة واحدًا من أبرز مصادر الاجتهاد بالرأي، ويبين فيها المصادر المتفق عليها والأخرى المختلف فيها، وأن الكتاب والسنة والإجماع والقياس من المصادر المتفق عليها لدى جماهير علماء المسلمين، وأن الثلاثة الأولى من مصادر الاستدلال بالنص، وأن الرابعة من مصادر الاستدلال بالرأي.

أما ما وراء ذلك من وجوه الاستدلال بالرأي فقد قام حوله خلاف العلماء. وقد ذكروا من وجوهه «الاستدلال»، ويبين الباحث أنه ليس دليلا خاصًا مستقلاً عن باقي الأدلة، فهو إما أن يكون اسمًا لنوع واحد أو لعدد من الأدلة، وقد يكون بيانًا لكيفية الاستدلال بأحد من الأدلة، وقد يكون استخدامًا لقاعدة منطقية متعلقة بدليل شرعي. وجميع ما ذكره العلماء من الأدلة إما أن يرجع إلى النقل وأدلته الكتاب والسُنَّة والإجماع، وإما إلى المظهرين الأساسيين من مصادر الاجتهاد بالرأي وهما: القياس والمصالح المرسلة.

الفكرة الثانية يتناول فيها الباحث تعريف المصالح المرسلة لغة واصطلاحًا. وعرض فيها اختلاف التعريفات الاصطلاحية تبعًا لاختلاف العلماء في موقفهم من هذا الأصل. فذكر تعريف نجم الدين الطوفي، ثم الغزالي والخوارزمي وصفي الدين الهندي والأمدي وابن تيمية، وانتهى إلى:

١- أن العلماء لم يختلفوا في التعرف على المصلحة حيث وُجدت، ولم يقع الخلط بينها وبين المفسدة.

٢- أنهم متفقون على أن الأمور التعبدية الخالصة لا يصح العمل فيها بأصل المصلحة المرسلة؛ لأن المقصود بها إرضاء الله تعالى، فيُقتصر فيها على ما ورد به النص حتى لا يُفتح باب الابتداع في الدين. وأما ما وراء الأمور التعبدية فهو مجال الاختلاف في اعتبار المصالح المرسلة.

٣- أن المصلحة عند من يأخذ بها ليست هي الهوى ولا الشهوة أو الغرض الشخصي.

٤- أن العمل في المصالح المرسلة لا يقتصر على جلب المصلحة فقط بل يعم دفع المفسدة؛ فكلاهما وجهان متقابلان للعمل بالمصلحة المرسلة.

٥- اتفق العلماء على أنه ما من مصلحة إلا وقد ظفرت برعاية الشارع لها بالجملة أو بالتفصيل بوجه من وجوه الاعتبار، ضرورة أن المصالح جميعها متصلة من قريب أو بعيد بحفظ أصول هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

الفكرة الثالثة، تناول فيها الباحث الكلام عن مراد العلماء من الإرسال في «المصالح المرسلة» وبيَّن أن العلماء حين يذكرون المصالح لا يعنون بها المقاصد والغايات التي هي أهداف الشارع من وضع الأحكام، وهي المقاصد الضرورية الخمسة، لأنها بهذا المعنى لا يصح أن توصف بالإرسال لأنها مستوفاة من جهة الشارع. وإنما يعنون بها الوسائل المؤدية إليها، والتي يصح أن توصف بالإرسال، فيُقال مصلحة مرسلة بمعنى أنه لم يرد عن الشارع دليل خاص يدل على اعتبارها ولا على إلغائها.

وتتناول الفكرة الرابعة موقف العلماء من الأخذ بالمصالح المرسلة. وبيَّن الباحث أن المصالح هي الغاية المنشودة للشريعة المطهرة، وعرض مراتب المصالح في تلبية المطالب الإنسانية، وهي تشمل المصالح الضرورية والمصالح الحاجية والمصالح التكميلية. وبيَّن الباحث أن مذاهب العلماء في الاستدلال عليها بالرأي اختلفت إلى ثلاثة مذاهب؛ فمنهم من ردّ العمل بالمصلحة أصلاً وهم الظاهرية، ومنهم من لا يردّ المصلحة من حيث هي مصلحة، بل يحققون المصالح إما بتتبع النصوص أو القياس عليها وهم الحنفية والشافعية، ومنهم الذين يعدون المصلحة المرسلة مصدرًا مستقلاً لبناء الأحكام ولكن ضمن شروط.

ويورد الباحث في الفكرة الخامسة أدلة المختلفين، ومنهم أدلة المنكرين للعمل، ثم أدلة الآخذين بالمصلحة من المنقول والمعقول، مع ذكر الشواهد والأمثلة من عمل الصحابة رضي الله عنهم.

وفي الفكرة السادسة والأخيرة تكلم الباحث عن مدى الاعتداد بالمصلحة، وبيّن فيها اتفاق العلماء على عدم العمل بالمصلحة المرسلة في الأمور التعبدية الخالصة، واتفاقهم على رفض إعمال المصلحة في مقابل النصوص القطعية في ثبوتها وفي دلالتها.

المصالح المرسلة، تعريفها وحجيتها

الشيخ محمد الأكحل الشُّرفا

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٢٠ صفحة   من ص٥٨٩: ص٦٠٨

يشير الباحث في مقدمة دراسته إلى أن المقصد العام من التشريع الإسلامي هو حفظ نظام الأمة الذي استهدف بناء حياتها على الأصلح لدنياها والأسعد لآخرتها. وذلك لا يتحقق إلا بتنوير العقل، وتنظيم العمل، وحفظ الموجودات بين يدي الإنسان. ونظرة إلى نصوص الكتاب والسُّنَّة تثبت أن الهدف العام للتشريع هو الإصلاح وإزالة الفساد في محيطي الفرد والمجتمع.

أما مفهوم المصالح المرسلة فهو وزن ما يعرض من مسائل في حياة المجتمع بميزان المصلحة أو بأغراض الشارع العامة أو بالقواعد العامة التي جاءت الشريعة لإرساء الحياة الإنسانية عليها، شرط ألا يكون هناك نص قاطع فصل في ذلك، من الكتاب أو السُّنَّة.

وإن القول بـ«المصالح المرسلة» يعتمد على أن الشارع يدور في تشريعه على حفظ أمور خمسة هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ولو استقرينا أوامر الشرع ونواهيه لوجدناها لا تتعدى هذه الأمور.

وقد انقسمت أقوال الفقهاء في القول بحجية المصالح المرسلة أو عدمها إلى اتجاهات أربعة:

١- يرى الشافعية ومن سار في خطهم أن لا يؤخذ بالمصالح المرسلة التي لا يقوم لها شاهد من الشارع معتبر؛ ذلك لأنهم لا يعتمدون إلا على النصوص والحمل عليها.

٢- أما الحنفية ومن انتهج خطهم ممن يعتمدون الاستحسان مع القياس فإنهم اعتمدوا على المصالح في استنباطهم أكثر من الشافعية.

٣- فريق فعال في الأخذ بالمصالح المرسلة إلى درجة أنهم قدموا المصلحة على النص في معاملات الناس، واعتبروها مخصصة له. وزعيم هذا الرأي هو الطوفي وهو فقيه حنبلي توفي سنة ٧١٦هـ.

٤- والقسم المعتدل بين الفئات المذكورة يتقدمهم الإمام مالك وأكثر المالكية، وقد اعتبروا المصالح المرسلة في غير موارد النص المقطوع به.

ويبيِّن الباحث أن القول بالمصالح المرسلة ليس متفقا عليه، وقد أخذ بها المالكية في غير موارد النص المقطوع به، واعتبروها أصلاً شرعيًا في المعاملات، وإذا عارضتها نصوص ضعيفة فهم يرجحون الأخذ بالمصالح باعتبار النص مخصصًا أو ضعيف السند إن كان عامًا، على أنه إن لم يكن هناك نص معارض أخذ بالمصالح. وقد ردّ الإمام الشاطبي في كتابه «الاعتصام» على القائلين بأن العمل بالمصالح المرسلة بدعة.

أما حجية العمل بالمصالح المرسلة بالنسبة للقائلين بها، وخاصة أصحاب الإمام مالك ﷺ فتعتمد على عدة براهين منها: حديث معاذ المشهور عندما أقره رسول الله ﷺ على الاجتهاد عندما لا يجد نصًا قطعي الدلالة من كتاب أو سُنَّة.

وكذلك اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على جمع المصحف، وليس ثَمَّ نص على جمعه أو كتابته. كذلك ما فعله الخليفة الثالث عثمان ﷺ عندما بعث في كل أفق بمصحف من تلك المصاحف التي نسخوها، ثم أمر بما سوى ذلك عند القراء في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. إن في هذا إجماعًا آخر على كتابة المصحف وجمع الناس على قراءة لم يحصل منها في الغالب اختلاف. هذا لم يرد نص من رسول الله ﷺ بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعًا، وذلك راجع إلى حفظ الشريعة والأمر بحفظها معلوم.

وينهي الباحث دراسته بأن العمل بالمصالح المرسلة هو من قبيل التيسير الذي جاء به هذا الدين القيم الذي شرع للخلق ما يصلح أمرهم في معاشهم ومعادهم، إذ لو ضيق على الناس في حدود المنصوص عليه، لشق عليهم مواجهة الحالات المستجدة والظروف الطارئة، وهو ما يدل يقينا على أن الشرع الإسلامي إنما هو منهج رباني موحى به من خبير محيط بأحوال الناس وتصاريف القدر، ممسك بزمام الكون مقدر لكل ما كان وما يكون. لذلك يجد العقل البشري في التشريع الإسلامي متسعًا رحبًا لكل ما يجد، وعمقا بعيد الغور لكل ما يتفرع عن الأصل الثابت.

المصلحة المرسلة من حيث التعريف والتعارض

الشيخ محمد المختار النيفر

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٢٠ صفحة **من ص٦٠٩: ص٦٢٨**

يحدد الباحث في بداية دراسته مصادر التشريع الإسلامي، وهي بدون شك القرآن الكريم يليه حديث الرسول ﷺ . ويلي هذين المصدرين الإجماع، ثم القياس. وعدا هذه المصادر الأربعة توجد مصادر أخرى خاصة ببعض المذاهب كالاستحسان عند الحنفية، وكالعرف وعمل أهل المدينة وسد الذرائع والمصالح المرسلة عند الإمام مالك. وهذه الأخيرة هي مناط هذه الدراسة.

وقد قامت الشريعة الإسلامية محرضة على تحقيق المصالح لما فيها من منافع وفوائد جمة ترجع إلى عامة الناس، ومحرضة على تعطيل المفاسد ودرئها لما فيه من مضار. ونظرًا لتجدد المصالح وتنوعها وتعددها وتطورها من زمن إلى زمن جاءت الضرورة للبحث فيها، ومن هنا كانت انطلاقة الإمام مالك من أن كل نص شرعي يشتمل بلا ريب على مصلحة، سواء ظهرت لنا أو لم تظهر وخفيت علينا.

فالشارع يدور في تشريعه على حفظ أمور ستة- على بعض الأقوال بالنسبة للأفراد والجماعات- هي: الدين والنفس والعقل والمال والأنساب والأعراض.

ولو استقرينا أوامر الشرع ونواهيه لوجدناها لا تتعدى هذه الأمور، وأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية فمعناها أنها لابد منها في قيام الدين والدنيا، وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة. وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. وجميع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

ويتجلى من ذلك أن الفقه الإسلامي أكثر العلوم استنادًا للواقع؛ إذ هو يعالج قضايا

واقعية تخص أمور الناس ومصالحهم المتجددة التي لا حصر لها، مثال ذلك جمع القرآن، ثم جمع المسلمين على مصحف واحد.

وهذا يدل على أن المسلمين حين يأخذون بالمصالح المرسلة لا يأخذونها إرضاء لرغبة وإنما يفعلون ذلك لمصلحة عظمى كهذه المصلحة التي جنبت المسلمين الاختلاف في كتابهم حتى لا يتفرقوا. ومن الأمثلة البارزة والتي تبين بوضوح اعتبار الصحابة، للمصالح في تصرفاتهم ولاية العهد من أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب لما رأى من اختلاف المسلمين عند وفاة الرسول ﷺ، ولعله لو لم يفعل ذلك لحصل خلاف بين المسلمين فيمن يولونه عليهم بعده من المهاجرين والأنصار، ولتطاحنوا على ذلك.

والفقه المالكي بالخصوص يغلب الاستدلال المرسل على القياس حيث أنه يجري من أصوله على منطقها. ذلك أن المصالح المرسلة بين الشارع بالنص أو الإجماع أو القياس اعتبارها أو بطلانها وجب اتباعه، ولكنه إذا سكت عنها، أي إذا كانت الأدلة الشرعية لم تبين المصلحة في أمر من الأمور أو مسألة من المسائل، قال الإمام مالك بجواز اتخاذ التعليل والمصلحة دليلاً من الأدلة الشرعية، وسمي هذا الدليل الجديد بالمصالح المرسلة، لأن هذه المصالح لم يرد فيها نص فأرسلت عنه. ومعنى التعليل هو أن يعتبر المعنى المعقول الموافق للمصلحة ولمقصد الشريعة ويُبنى عليه الحكم الذي يقتضيه.

والمصالح المرسلة في المذهب المالكي تقتضي أنه إذا عرضت على القاضي مسألة للبت فيها فهو يلتمس لها الحل من الكتاب، فإن لم يجد فمن السُنَّة، وإلا فمن الإجماع. فإذا بيَّن الشرع بالنص أو بالإجماع أو بالقياس طريقة حلها وجب اتباعها، ولكنه إذا سكت عنها، أي إذا لم يرد فيها نص، ولم تبين الشريعة المصلحة فيها فالوجه اعتبار المصلحة الملائمة لمقاصد الشريعة، إذ تصبح هذه المصلحة شرع الله تعالى.

والمصالح المرسلة تحمل في طياتها درء المفاسد وجلب المصالح، وكذلك نظرية الحسن والقبح الذي يحتل منزلة كبرى في أصول الفقه. وأول من قال به الإمام مالك- رحمه الله- ذلك أن ما يستحسن من المصالح هو ما عرف استحسان الشرع له، وما يستقبح منها هو ما عرف استقباح الشرع له، وعلى ذلك يقع تقدير الأحكام باعتبار ما يترتب عنها من مصالح ومضار ووزنها بميزان المصالح العامة وبأغراض الشرع.

الاستصحاب تعريفه وحجيته

الشيخ عبد الله إبراهيم الأنصاري

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٢٠ صفحة من ص٦٢٩: ص٦٤٨

يتناول الباحث في مقدمة دراسته أهمية علم أصول الفقه باعتباره من العلوم التي لا يستغني عنها باحث في علوم الشريعة، فبقواعده تُحفظ العقول من الزلل، ويكون الوقوف على مكنون العلل وجلاء الحقيقة، وأسباب اختلاف الفقهاء، وهو اختلاف قائم على الاجتهاد والاستنباط والاحتجاج والاستدلال في الفروع وليس اختلافا في المنبع والأصول.

ومن فضل الله تبارك وتعالى أن جعل مصادر هذه الشريعة متعددة متنوعة: القرآن الكريم، وهو مصدر متفق عليه بالإجماع، وكذلك السُنَّة المطهرة، لأن القرآن الكريم جعلها محل الاتفاق، والإجماع، وأما ما عداهما من الأدلة فمختلف على الاحتجاج بها. فمن العلماء من احتج بها وأخذ بها لما فيه من يسر ورفع حرج، ومن العلماء من رفض الاحتجاج بها، لكنه في الاستنباط والأعمال أخذ بها رفعًا للحرج لما فيها من يسر.

ولقد أثرت هذه الأدلة الفقه الإسلامي ثراءً عظيمًا، وجعلته ينبوعًا يفيض باليسر على المسلمين.

من هذه الأدلة «الاستصحاب»، وهو من الأدلة المختلف فيها، وقد أثرى الفقه ثراءً عظيمًا، وتشعبت فروعه، وتنوعت أنواعه، وبنيت عليه مسائل وقواعد فقهية تلقاها العلماء بالقبول، إذ به تبرأ الذمة استصحابًا للأصل حتى يقوم الدليل.

وبه تقرر أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يقوم الدليل على غير ذلك، وبه يتمسك بالعموم حتى يرد المخصص، وبه يتمسك بالنص حتى يرد الناسخ. ومثل الاستصحاب في التيسير على الناس ورفع الحرج المصالح المرسلة؛ فقد اعتبرت دليلاً من الأدلة التي يرتب عليها المجتهد الحكم في واقعة لا نص فيها لوجود مصلحة.

وكذلك الاستحسان، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وهو عماد العلم وسر ثرائه، وكذلك سد الذرائع، وهي الطرق الموصلة إلى مقصود الشرع.

أما العمل بقول الصحابي، فلأن الصحابي برسول الله ألصق، وكان للصحابة من المعرفة بروح التشريع ما ليس لغيرهم.

أما عمل أهل المدينة فرأى من ذهب إلى العمل به أن المدينة شهدت هجرة الرسول إليها، وتربية الصحابة في ربوعها، وقد كرمها الله بذلك.

لذا فقد قرر فقهاء المسلمين أن ما يكلف به المسلم إما أن يكون:

أ - عبادات: تنظم العلاقة بين العبد وربه، وهذه تعبدية يعبد المسلم ربه بما أمر بلا زيادة ولا نقصان.

ب - معاملات: وهي تنظم العلاقة بين الخلق، وهذا القسم يجد فيه العلة في التشريع. ومن هنا اشتدت عناية الفقهاء بالبحث في الاستصلاح.

ويتناول البحث الحديث عن حجية الاستصحاب، حيث قد اهتم به البعض حتى جعله دليلاً رابعًا بعد الكتاب والسُنّة والإجماع. وهناك من توسعوا في الرأي كالأحناف، وغيرهم قلّ أخذهم بالاستصحاب. ومن قلّ توسعه في الاستدلال بالرأي أكثر من الأخذ بالاستصحاب؛ فالظاهرية- وقد شددوا على أنفسهم، وسدوا أبواب الرأي في وجوههم- أكثروا من الاستصحاب حتى كانوا أكثر العلماء أخذا به. وكذلك الشافعية أخذوا بالاستصحاب لأنهم منعوا الاستحسان وسد الذرائع. وعلى مثل هذا الحنابلة.

وقد اختلف العلماء حول حجية الاستصحاب: يقول الحنابلة وأكثر الشافعية بأنه حجة مطلقا في الإثبات وفي النفي. ويرى البزدوي والدبوسي من متأخري الأحناف وبعض المالكية أن الاستصحاب حجة للدفع لا للإثبات. وهناك من رأى أن الاستصحاب ليس بحجة مطلقا.

ويعرض الباحث بعض المسائل الفقهية التي بُنيت على الاستصحاب، مثل مسألة إرث المفقود، ومسألة الشفعة لمجاور العين أو للشريك فيها، ومسألة الصلح على الإنكار وغيرها من مسائل.

وينهي الباحث دراسته بعرض القواعد الفقهية التي بنيت على الاستصحاب وهي:

القاعدة الأولى: بقاء ما كان على ما كان، إرث المفقود، الحكم بالطهارة لمن كان متوضئا يقينًا.

القاعدة الثانية: الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل على المنع.

القاعدة الثالثة: اليقين لا يزول بالشك.

القاعدة الرابعة: الأصل براءة الذمة حتى يُقام الدليل.

القاعدة الخامسة: مختلف فيها، هل يجب على النافي للحكم دليل أم لا.

والاستصحاب لا يثبت حكمًا جديدًا لأنه إعمال لدليل سابق.

الاستحسان، تعريفه وحجيته

الشيخ حسن الحفناوي

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٣٠ صفحة **من ص٦٤٩: ص٦٧٨**

يتكون البحث من مقدمة وسبعة فصول. في المقدمة يتحدث الباحث عن مصادر الشريعة التي تسمى لدى علماء الأصول «الأدلة». والأدلة هي التي توصل المجتهد بالنظر الصحيح إلى الأحكام. والأدلة الشرعية متنوعة وهي: الكتاب العظيم، والسُنّة المشرفة والإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والعُرف، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي.

وبعض هذه الأدلة متفق عليه بين العلماء، ولا خلاف عليه لدى من يعتبر برأيه، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وأما باقي الأدلة فهناك من اعتمدها وأخذ بها- كلها أو بعضها- وهناك من أنكرها وانتقدها، كالاستحسان.

ويتناول الباحث في الفصل الأول تعريف الاستحسان لدى الأحناف، ولدى المالكية ولدى الحنابلة. وبالرغم من أن الاستحسان معروف في هذه المذاهب، إلا أن تعاريفه تباينت من مذهب لآخر وفقًا لنظرة كل جماعة له. وأكثر الاتجاهات اتساعًا في الأخذ بالاستحسان ما نجده في المذهب الحنفي. ولعل ذلك يفسر كثرة التعاريف التي وضعوها للاستحسان، واختلاف بعضها عن بعض ضيقًا واتساعًا.

والفصل الثاني عن صورة الاستحسان، حيث احتفل الفقه المالكي بالاستحسان احتفالاً كبيرًا، جريًا على أخذ عميد المذهب به حتى روى ابن القاسم عن الإمام مالك أنه قال «الاستحسان تسعة أعشار العلم».

وقد حاول بعض الفقهاء المحدثين تبويب الاستحسان إلى أقسام معينة تبعًا لسند الاستحسان، وهي:

النوع الأول: الاستحسان بالنص، وهذا النوع يشمل- بداهة- جميع الصور التي استثناها الشارع الحكيم من حكم نظائرها.

النوع الثاني: الاستحسان بالإجماع، وذلك يكون عند إفتاء جموع المجتهدين في حادثة على خلاف القياس في أمثالها، أو على خلاف مقتضى الدليل العام.

النوع الثالث: استحسان الضرورة ورفع الحرج، ومجال ذلك في الأحوال التي يظهر فيها أن الأخذ بالدليل العام في الواقعة يؤدي إلى حرج وضيق شديدين، ومن ثم تستثنى الواقعة من الحكم العام. وذلك استنادًا إلى الأدلة العامة التي تنفي الحرج عن الناس لقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار».

النوع الرابع: وهو الاستحسان بمصلحة عامة، ولكنها لم تبلغ مبلغ الضرورية، وذلك يتحقق في كل مسألة ثبت لها حكم بنص عام شامل لها ولأمثالها.

النوع الخامس: الاستحسان بالعُرف، وهو يتحقق عندما تتواضع تعاملات الناس على عُرف معين يستقر في وجدانهم ويرسخ في تعاملاتهم.

ويرى الباحث أن الاستحسان للضرورة ورفع الحرج، وكذا الاستحسان لمصلحة عامة والاستحسان بالعُرف هي الصور الحقيقية للاستحسان، إذ يتجلى فيها دور المجتهد.

ويعرض الفصل الثالث لموضوع «هل الاستحسان دليل مستقل»؟ ويرى الباحث أن الاستحسان دليل شرعي مستقل يستنبط المجتهد منه- بشروطه- الأحكام الشرعية.

ويتناول الفصل الرابع حجية الاستحسان، حيث إن الاستحسان قد حظي بالخلاف، فقد ثار الجدل حوله، بل إن الخلاف امتد إلى أصل الدليل فضلاً عن أثره. ويرى الباحث أن الاستحسان من الأمور التي تدل دلالة واضحة على مرونة الشريعة وإمكان مسايرتها لكل زمان ومكان، لأنه يتمشى في معظم الحالات مع حاجات الناس، ويرفع عنهم حرجًا، ويدفع عنهم ضررًا، أو يحقق لهم صالحًا، أو يتبنى لهم عُرفًا.

ويعقد الباحث في الفصل الخامس مقارنة بين الاستحسان والقياس، وأنه لا يجب الخلط بينهما، فهما وإن جمع بينهما الهدف والغاية، إلا أنهما مختلفان.

والفصل السادس يثير تساؤلا حول: هل يمكن القياس على حكم مستحسن؟

ويختم الباحث دراسته بالفصل السابع، وهو عن أهمية الاستحسان، قائلا: إن الاستحسان يكشف عن حنكة وذكاء المجتهد في تطبيق أدلة الشريعة، واستكشاف مقاصدها وغايتها، وذلك عندما تجد للناس وقائع لها جزئيات تستدعي الوقوف والإمعان، فهو نافذة رحبة يرى منها الفقيه واقع الناس، ويستطيع من منطلق تلك الرؤية أن يحقق لهم المنافع المشروعة بتطبيق مبادئ الشريعة وأصولها. والاستحسان برهان ساطع على أن الفقه الإسلامي فقه واقعي قابل في بعض فروعه للتطور الذي لا يتنافى مع أساسيات الشريعة.

الاستحسان في المذهب المالكي

محمد أبو الأجفان

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ١٢ صفحة　　　　من ص٦٧٩: ص٦٩٠

يبدأ الباحث دراسته بالإشارة إلى الأصول المتفق عليها مثل الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، والأصول المختلف عليها بين المذاهب، وهي في جملتها راجعة إلى إعمال العقل ودرس علل الأحكام واتباع ما تقتضيه مصلحة الناس في حياتهم الاجتماعية، أو هي راجعة إلى «مراعاة أقرب الأشياء إلى الخير المطلق».

وهذا البحث يعرض أصلا من الأصول التي اختلفت المذاهب في اعتبارها، وهذا الأصل هو الاستحسان.

يُعرّف الباحث الاستحسان لغة واصطلاحا، ويرى أن العلماء قد اختلفوا في التعبير عن مفهوم الاستحسان في الاصطلاح. ويختار تعريف السرخسي القائل إن «الاستحسان هو الدليل الذي يكون معارضًا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام، وإمعان النظر فيه، والتأمل يتضح به أن الذي عارضه فوقه في القوة».

ويعرض الباحث للاستحسان في عهد الصحابة والتابعين، حيث أدى كثير منهم وظيفة الاجتهاد والإفتاء، ولم يكونوا يخوضون في بحث أصول الاجتهاد وقواعده، ولم تظهر في

عهدهم أكثر المصطلحات التي عرفت بعد تأسيس الشافعي لعلم الأصول. وفي هذا العهد انبنت كثير من الأحكام على الاستحسان دون أن يقع التصريح به، وقبل أن يتبلور مفهومه.

كما يعرض الباحث لموقف الأئمة من الاستحسان، إذ اشتهر الإمام أبو حنيفة أكثر من غيره بالعمل بالاستحسان. وثبت أنه يقول في بعض الفروع: أستحسن وأدع القياس، وذلك ما عُرف به من براعة الاستنباط من الأقيسة. وكذلك اشتهر أصحابه باعتماد الاستحسان والتصريح به، ولعل هذه الشهرة هي التي حدت ببعضهم إلى أن يعتبر الاستحسان من خصائص المدرسة الحنفية.

أما الإمام أحمد بن حنبل فقد اعتمد الاستحسان، وهو عنده ما يقتضي العدول عن موجب قياس لدليل أقوى. والمثال لذلك عنده التيمم لكل صلاة استحسانًا.

أما الإمام الشافعي، فقد حمل حملة شعواء على الاستحسان، و ردّ على القائلين به في رسالته الأصولية، وفي الجزء السابع من «الأم». وإن اعتبره البعض مصرحًا بالاستحسان، ومن هؤلاء صاحب «الإبهاج على المنهاج» إذ يؤول هذا الدليل.

ويعرض الباحث للاستحسان عند علماء المذهب المالكي الذين جعلوه أصلاً معتبرًا، محققًا للمصلحة جالبًا للتيسير، مسايرًا للقواعد الشرعية العامة.

ومن تعاريف المالكية للاستحسان قولهم: «هو استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي» ومعنى هذا تغليب المصلحة المرسلة على القياس والقاعدة الكلية.

وقد عرض الشاطبي لموضوع الاستحسان في موافقاته، واعتبره من الوسائل الناجحة التي ينظر بها في مآلات الأفعال التي هي مقصود الشارع، وذلك أن المجتهد لا يفتي في فعل من أفعال المكلفين إلا بعد أن ينظر إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل. ولو لم تكن المآلات معتبرة لكان للأعمال مآلات مضادة للمقصود، وذلك غير صحيح، لأن التكاليف مصالح للعباد دنيوية وأخروية، ولا مصلحة يُعتد بها مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وعلى هذا انبنى الاستحسان الذي يكون مناظرًا دقيقًا يُرجح به الاستدلال المرسل.

ومن هنا يكون المجتهد المستحسن بعيدًا عن هواه ناظرًا إلى مآلات الأفعال ومقاصد الشريعة، مستثنيًا موضع الحرج الذي يتنافى مع مبدأ الشريعة السمحة. وقد ساق الإمام الشاطبي أمثلة لأحكام فقهية في المذهب المالكي استنبطت بأصل الاستحسان، وانبنت عليه.

ثم إن الإمام الشاطبي خشي أن يكون لأهل البدع تعلق بالاستحسان، وأن يكون جرهم

إلى الضلال، فتصدى في كتابه «الاعتصام» لتفنيد أن يكون الاستحسان مبنيًا على مجرد العقل والهوى، لأن استحسان الشرع واستقباحه راجعان إلى أدلته.

الذرائع

الشيخ صلاح أبو إسماعيل

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٨ صفحات   من ص٦٩٧: ص٧٠٤

يتحدث الباحث عن الذريعة عند الإمام مالك، باعتبارها أصلاً من الأصول التي اعتمدها في استنباط الأحكام الفقهية.

ومعنى الذريعة: الوسيلة إلى الغاية.

وحكمها: أن الوسيلة إلى المحرم محرمة ويجب سدها، وأن الوسيلة إلى الواجب واجبة. والأصل في اعتبار سد الذرائع هو النظر في مآلات الأفعال وما تنتهي في جملتها إليه. فالذريعة مطلوبة إذا حققت مصلحة مشروعة، وهي مرفوضة إذا حققت مفسدة.

والمعتبر في ذلك نتيجة العمل وثمرته، لا قصد من أخذ بالذريعة ونيته؛ فقد يقصد الشخص الشر بفعل المباح فيكون آثمًا فيما بينه وبين الله، ولكن ليس لأحد عليه سبيل. ولا يحكم على تصرفه بالبطلان الشرعي، كمن يرخص في سلعته ليضر بذلك تاجرًا منافسًا.

فمبدأ سد الذرائع يُنظر فيه إلى النية مع النفع العام، ودفع الفساد العام، والنية معتبرة في موازين الله جل وعلا. والنتائج في واقع الحياة معتبرة في موازين المصالح الدنيوية.

والخلاصة أن الأصل في سد الذرائع هو النظر إلى الصالح العام، فيجب اتخاذ الذريعة لتحقيق مصلحة عامة، ويُمنع اتخاذ الذريعة درءًا للمفاسد؛ فالميزان هو جلب المصالح ودفع المفاسد ما أمكن الدفع والجلب. وليس لشخص أن يستمسك بمصلحة مباحة له إذا أدى الاستمساك بها إلى إحداث ضرر عام أو منع مصلحة عامة؛ فتلقي السلع قبل نزولها في الأسواق، وأخذها للتحكم في الأسواق ممنوع، لأنه وإن كان في أصله جائزًا- لأنه شراء- فإنه يجب منعه لأنه سيوقع الناس في ضيق.

ثم يعرض الباحث أقسام الذرائع عند ابن القيم والتي يقسمها إلى:

١- ذريعة تفضي حتمًا إلى مفسدة.

٢- ذريعة جائزة في ذاتها أو مستحبة لكنها مفضية إلى محرم.

٣- ذريعة جائزة لكن قد يكون فيها مفسدة وجانب المصلحة فيها أرجح.

٤- ذريعة جائزة لكن قد يكون فيها مصلحة وجانب المفسدة فيها أرجح.

ثم يتناول الباحث أقسام الذرائع عند الشاطبي، الذي قسمها من حيث ما يترتب عليها من المفاسد أو الضرر الذي يلحق الغير وإن كان مأذونا فيه إلى أربعة أقسام:

قسم يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيًا، كحفر بئر خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع الداخل فيه حتمًا.

قسم يكون أداؤه إلى المفسدة نادرًا، كحفر البئر في موضع لا يؤدي غالبًا إلى وقوع أحد فيه. وهذا باق على أصل الإذن ما دام الفعل مأذونا فيه، وذلك لأن الأعمال تُناط بغالبها لا بنادرها.

قسم يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرًا بحيث يغلب على الظن الراجح أنه مفسدة.

قسم يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرًا لكن كثرته لم تبلغ مبلغًا يحمل العقل على ظن المفسدة فيه دائمًا.

ثم يقدم الباحث شروط سد الذرائع عند ابن العربي، وأنه يجب سد الذرائع إذا أدت إلى محظور منصوص عليه لا إلى مطلق محظور. ثم يتناول الحكم إذا ما تعارض المحظور مع المصلحة. والمصلحة هي الغرض المقصود من الشرائع فيُباح المحظور إذا أدى إلى مصلحة مؤكدة تكون أكبر من الضرر الناشئ من المحظور. وفي ضوء ذلك يصير ذلك المحظور في أصله في مرتبة المأذون فيه لتتحقق تلك المصلحة، أو ليتحقق دفع الضرر الأكبر، وذلك كدفع مال للمحاربين فداء للأسرى من المسلمين، ودفع رشوة لظالم ليصرفه عن معصية يريد ارتكابها. وضررها أشد من ضرر الرشوة، ودفع مال لدولة محاربة لدفع أذاها الذي تعجز جماعة من المسلمين عن دفعه.

مكانة العُرف في الفقه الإسلامي

الدكتور الشيخ عبد العزيز بن محمد بن سعد الحمير

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ٣٤ صفحة **من ص٧٠٥: ص٧٣٨**

يبدأ الباحث مقدمة دراسته بالحديث عن العُرف من الناحية التاريخية مشيرًا إلى أنه قديم قِدَم المجتمع البشري؛ فقد ذكر المؤرخون لمصادر القانون أن العُرف من أقدم المصادر لإثبات الحق بعد شريعة الله تعالى.

والعُرف له منزلته السامية في الفقه الإسلامي، وهي منزلة رفيعة، والفقه يحافظ على العُرف ويرعاه ما دام يحقق المصلحة العامة ويدفع المضرة ولا يعارض النصوص الشرعية.

ويُعرف الباحث معنى «العرف» في اللغة والاصطلاح الفقهي، فهو يطلق في اللغة على معان كثيرة، منها أنه يطلق على كل شيء عرفته النفس واطمأنت إليه، وهذا الإطلاق أنسبها لموضوع بحثه. ومن التعاريف الفقهية اختار الباحث تعريف الدكتور أحمد سيد مباركي لكونه جامعًا ومانعًا بخلاف غيره من التعريفات التي لا تسلم من النقد، وهو التعريف القائل: «العرف ما اعتاده الناس وساروا عليه في جميع البلدان أو بعضها، سواء كان ذلك في جميع العصور أو في عصر معين».

ويتناول الباحث أقسام العُرف من حيث الصحة والفساد، ومن حيث العموم والخصوص، ومن حيث إنه قولي وعملي. والعُرف الصحيح هو الذي يجلب المصلحة ويدفع المضرة ولا يتصادم مع النصوص، بمعنى أنه العُرف الذي توفرت فيه الشروط، أما الفاسد فعكس الصحيح، بمعنى أنه العُرف الذي لم تتوافر فيه الشروط.

ويبيِّن كذلك العُرف القولي بأنه خاص بالألفاظ، وهو تعارف أُناس على إطلاق لفظ لغير ما وضع له بحيث يتبادر المعنى عند سماع اللفظ من غير قرينة. وهذا العُرف ينقسم من حيث ذاته إلى مفردات ومركبات، فالمفردات هي ما تقابل الجمل كلفظة «ولد» للذكر في عُرف الناس، وهي في الأصل لفظ وُضع للذكر والأنثى. والمركبات هي الجمل، كتعلق التحريم المنصبة أحكامه على الأعيان بالأفعال المتعلقة بالأعيان، مثل تحريم الاستمتاع بنكاح الأم والانتفاع بالميتة.

ويبيِّن الباحث أن العُرف القولي ينقسم من حيث مصدره إلى قسمين: شرعي واستعمالي. فالشرعي مثل الصلاة؛ فهي في الأصل بمعنى الدعاء، وفي عُرف الشرع بمعنى الهيئة المخصوصة، فقد استعملها في معنى خاص.

والعُرف الاستعمالي ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون الاسم في الأصل اللغوي وُضع لمعنى عام ثم خصصه العُرف الاستعمالي ببعض أفراده. والثاني أن يشيع استعماله في معناه المجازي.

ثم يعرض الباحث لشروط العُرف، ويحددها في ستة هي:

أ - أن يكون العُرف مطردًا أو غالبًا، وإلا فلا يعمل به.

ب - أن يكون العُرف عامًا. وقد اختلف فيه الفقهاء. وأخذت المالكية بالعُرف الخاص عندما قالت بعُرف أهل المدينة.

ج - أن لا يكون العُرف مخالفا لنص شرعي، لأن العُرف هنا بمنزلة الإجماع العملي.

د - أن يكون العُرف قائمًا موجودًا عند إنشاء التصرف.

هـ - أن لا يعارض العُرف تصريحًا بخلافه.

و - أن يكون العُرف ملزمًا.

ويتناول الباحث حجية العُرف وأنه دليل شرعي تبنى عليه كثير من الأحكام الفرعية العملية، ولابد أن يستند على دليل شرعي يعضده حتى يكون عُرفا صحيحًا محكمًا، والأدلة في هذا المقام أربعة هي:

١- السُنَّة التقريرية. ٢- الإجماع العملي.

٣- المصلحة المرسلة. ٤- الأدلة المطلقة التي أحالت على العُرف.

ويشير الباحث إلى تعارض العُرف مع الأدلة الشرعية؛ فإذا كانت المعارضة من كل الوجوه فيهمل العُرف، وإذا تعارض العُرف العام مع الخاص وجب العمل بالعُرف الخاص. أما إذا تعارض مع الاجتهاد فإنه يُعمل بالعُرف الحاضر.

ويختم الباحث دراسته عن أهمية العُرف بالنسبة للقاضي والمفتي لأن من شروط

الفقيه المجتهد الإلمام بالعُرف لبناء الأحكام عليه، والأحكام المبنية على العُرف تتغير بتغير الزمان والمكان. والفقيه يتأثر بالوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه؛ فعلى سبيل المثال تأثر الشافعي بالبيئة العراقية فصار له فيها آراء تغيرت عندما رحل إلى مصر وتأثر بالبيئة المصرية.

الاجتهاد، تعريفه ومتى يلجأ إليه القاضي والمفتي

الدكتور أحمد خليل

بحث ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، المنعقد بأبي ظبي في ٢٨-٣٠ رجب ١٤٠٦هـ/ ٧-٩ نيسان (إبريل) ١٩٨٦م.

عدد الصفحات : ١٦ صفحة **من ص٧٣٩: ص٧٥٤**

يبدأ الباحث مقدمته بالحديث عن أهمية الاجتهاد، وأنه ضرورة يحتمها واقع الحياة المتجددة المتطورة. ويقول إن هناك ثوابت ومتغيرات، فأما بالنسبة للثوابت فالاجتهاد يكون في فهمها ومحاولة تطبيقها، وأما بالنسبة للمتغيرات فإنها تحتاج إلى إعمال الفكر حسب الأسس الموضوعة للاجتهاد ولمعرفة الحكم الشرعي المناسب للحادثة.

ويرى الباحث أن أخطر المشاكل التي تعوق التطور الحضاري للسير في طريقه الطبيعي هو تبادل المتغيرات والثوابت؛ فحين توضع الثوابت مكان المتغيرات فإن الحضارة البشرية تصاب بالانحلال والتدهور، وحين توضع المتغيرات مكان الثوابت فإن الحضارة تصاب بالعقم. أما حين يحدث الانسجام بين المتغيرات والثوابت، بأن يوضع كل منهما في مكانه الطبيعي، سواء في نفسية الفرد أو في واقع المجتمع، فإن الحضارة الإنسانية تحقق للبشرية خيرًا كثيرًا، وتحميها من الشرور والآفات. كذلك فإن الإدراك الواعي للمتغيرات وللثوابت يحتاج إلى جهود كثيرة تتضافر على وضع المعالم الثابتة لكل منهما، بحيث يؤدي كل منهما دوره دون أن يصطدم بالآخر.

ويؤكد الباحث على أن الزمان عنصر متجدد، وفي كل يوم جديد تظهر متغيرات جديدة وأفكار جديدة، ولا يمكن أن يظل الزمان راكدًا كالماء لا يتحرك؛ فالركود أقرب إلى الموت، والحركة دليل الحياة والنمو والتقدم.

وفكرة الناس عن الثبات والتغير تختلف باختلاف الناس، فما هو الذي يجب أن يبقى ثابتًا في حياة الناس، وما هو الذي يجب أن يتغير؟ فالإنسان قد يميل إلى الماضي ويُفتن به، والذين يميلون إلى الماضي ويُفتنون به يُطلق عليهم غالبًا المحافظون.

وأكثر ما يكون الجمود والركود في فترة العقم الحضاري، وأكثر ما يكون التغير وعدم الثبات في فترة القلق عندما تسيطر حضارة مادية على قيادة البشرية، فإنها تقيس الأمور كلها بالمقاييس المادية. وأكثر ما يكون الاتزان بين القديم والثابت، والحديث والمتجدد إنما يكون في الفترة التي يتعادل فيها التجدد والثبات في نفسية الفرد حين يدرك معنى القيم الثابتة والقيم المتجددة، وفي واقع المجتمع حين يسيطر على المجتمع قيم تحفظ عليه الاتزان بين التغير والثبوت.

ونستطيع أن ندرك عظمة الشريعة الإسلامية إذا أدركنا الأسس التي وضعتها للثوابت والمتغيرات في مختلف مجالات الحياة؛ فهناك ثوابت لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، وهي الواجبات والحلال والحرام والحدود المقررة. وأصل هذه الأشياء ثابت لا يتغير إلا ما اقتضته الضرورة، والضرورة تُقدر بقدرها. كما أن هناك متغيرات تختلف باختلاف الأحوال والأماكن والأزمان، وهذه وضع لها الشارع ضوابط عامة بحيث لا يخرج الناس عما شرعه الله.

وقد وضع القرآن الكريم أسس القواعد العامة في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾. والذي يمعن النظر في هذه الآيات القرآنية يجد أنها تراعي الظروف والأحوال للعباد.

وإذا اتجهنا إلى السنة النبوية المطهرة فإننا نجد أنها تراعي الظروف النفسية والمكانية والزمانية بالنسبة لأفراد المجتمع؛ فالرسول ﷺ ينهى عن قطع أيدي المحاربين في الغزو إذا ثبتت عليهم تهمة الغلول؛ وذلك لأن المجاهد في ميدان المعركة أحوج ما يكون إلى تقوية عزيمته ورفع روحه المعنوية، وذلك يكون بالتجاوز – إلى حين – عن بعض هفواته التي لا تؤدي إلى خلل في صفوف المجتمع العسكري.

إن الرسول ﷺ يراعي الهدف من إقامة الحدود، وهو حفظ حق الله وحق العباد، ودفع الفساد عن الأرض، وإزالة الشر عن المجتمع المسلم، وأما الحروب فإنها ظروف استثنائية،

وإقامة الحد فيها بالجلد أو قطع اليد قد يؤثر تأثيرًا نفسيًا على من يُقام عليه الحد وعلى أفـراد المسلمين في مواجهة العدو، ولئلا تُتخذ الحدود ذريعة للتأثير على معنويات الجند أو التـأثير على من يقام عليه الحد، لذا منع المسلمون من إقامة الحد في فترات الجهاد. وليس فـي هـذا إسقاط للحد في ذاته، إنما هو تأخير له إلى حين عودة الجند من ميدان المعركة.

يرى الباحث أنه إذا وُجدت ظروف استثنائية تشبه ظروف الحرب ورأى ولاة الأمـر أن المصلحة تقتضي تأخير الحد فإن هذا أمر يجيزه الإسلام؛ لأنه يحقـق المـصلحة العامـة والتي من أجلها شرعت الحدود.

من المخارج الشرعية المعتمدة فـي المعاملات المالية

د. محمد الحبيب ابن الخوجة

بحث ضمن أعمال «الندوة الفقهية الأولى» لبيت التمويل الكويتي، المنعقدة بالكويت في الفترة من ٧-١١ رجب ١٤٠٧هـ/ الموافق ٧-١١ مارس ١٩٨٧م.

عدد الصفحات: ٤٠ صفحة   من ص٢٨٩: ص٣٢٨

يبدأ الباحث دراسته بتعريف الشريعة، وأن الله تعالى قد شرع لخلقه من التكاليف مـا يكفل المصالح ويحقق المقاصد، ويرفع عن عباده الإصر والعنت، ويسلك بهم مسالك الـسعة واليسر، فحببهم فيه ومكنه لهم وجعلهم به متمسكين وبأحكامه لائذين.

فقد جعل الشارع الدين سهلاً سمحًا ولم يجعله ضيقًا. وقد بحث الأصوليون والفقهـاء قضايا الضرورة الشرعية، والمصالح المعتبرة والرخص وأسبابها، والتلفيقات وصورها، كما بحث الأئمة والعلماء المخارج الفقهية أو الحيل التي يقع بها الهرب من الحرام والتخلص منه، فأشاروا إليها، وأفتوا بها في المجالات المختلفة العبادية والتعاملية. كما في النكـاح والخلـع والأيمان والوقف والصدقة والهبة والبيع والشراء والإيجارات والشراكة والمضاربة والـشفعة والوكالة والكفالة والرهن والوصايا والاستبراء والمداينات ونحو ذلك.

وهناك كتابات قديمة في الحيل، وكذلك هناك دراسات معاصرة شرعية مختصة بهـذا الموضوع.

ويُعرِّف الباحث معنى كلمة «حيل» لغويًا، فهي تعني الحـول والتحـول والاحتيـال

والتحيل، وعن هذا المعنى اللغوي عبّر ابن القيم قائلا: إن مباشرة الأسباب حيلة على حصول مسبباتها، فالأكل والشرب واللبس والسفر حيلة على المقصود منه، والعقود الشرعية كلها حيل على حصول المعقود عليه. والأسباب المحرمة كلها حيل على حصول مقاصدها منها.

أما الحيل عُرفا فهي عبارة عن الطريق الخفيّ الذي يتوصل به إلى حصول الغرض، وهي عند أكثر المحدثين الطريق الخفي الذي يتوصل به إلى الغرض المذموم شرعًا أو عقــلاً أو عادة. وفي الاصطلاح الشرعي تطلق الحيلة بإزاء الطريق الخفي الذي يتوصل بـــه إلـــى حصول الغرض، وقد تستعمل فيما فيه حكمة. وعرَّفها ابن عاشور بأنها تفيــد إبـــراز عمــل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز.

وقد يُراد بالحيلة الانتقال من الأخذ بالأقوال المشددة للأئمة في الأحكام إلـــى العمــل بالأقوال المخففة لهم فيها طلبا للتيسير على ضعاف النفس، ورفعًا للحرج عنهم.

وقد عدّ بعض العلماء من الحيلة أيضًا الترخص أو الرخصة لما هـــو مقـــرر عنـــد الأصوليين من الانتقال بها من الأشد إلى الأخف في الأحكام لـــضرورة أو حاجـــة تقتـــضي أحكامًا استثنائية تناسبها من إباحة المحظور.

والحيلة بوجه عام مختلف فيها بحسب الظاهر بين العلماء؛ فمنهم من أبطلهـــا وذمهـــا وأسرف في التنديد بالآخذين بها، ومنهم من قبلها وصنف فيها، ومنهم من قسمها بحسب أقسام الحكم الشرعي؛ فمنها الشرعي وغير الشرعي.

والقاعدة المعتمدة عند الجمهور في التمييز بين الحيل أنها طريق مشروع يترتب على سلوكه تحقيق مقاصد الشارع من فعل ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، وإحياء الحقـــوق ونصر المظلوم.

وقد يتسع القول بالحيل الجائزة ويضيق بين المذاهب بحسب مـــا يقتـــضيه الانتقـــال بالحيلة إلى الأخف من إهمال للقصود والمعاني. والمعتمد من المذاهب عنـــد المـــضيقين أن العمل يتبع النيةّ، والتصرفات تتبع المقاصد، والأحكام تتبع الحقائق لا الظواهر.

وقد قسم العلماء الحيل باعتبارات مختلفة المعنى:

فالقسم الأول من الحيل ما كان المقصود منها جائزًا غير محظور من إثبات حـــق أو دفـــع باطـــل.

والقسم الثاني من الحيل ما كان المقصود منها محرمًا محظورًا، وهو كالقسم الأول الأصلي يتنوع بحسب طرقه المفضية إلى المقصود.

والمعاملات المالية أكثر القضايا التي يلتبس فيها الحق بالباطل والحلال بالحرام. ومن أبرز هذه المعاملات والتحيلات العينة بكسر العين. واعتان التاجر أي باع سلعته إلى أجل ثم اشتراها بأقل من ذلك الثمن. وقريب من هذه الصورة أن يكون التبايع بين مقرض ومستقرض.

ومن صور الممنوع أو الحرام أن يراوض الرجل الرجل على ثمن السلعة التي يساومه فيها ليبيعها منه إلى أجل ثم علّى ثمنها الذي يشتريها منه بعد ذلك نقدًا، أو يراوضه على ربح السلعة التي يشتريها له من غيره.

ومن صور الجائز أن يمر بالرجل من أهل العينة فيقول له عندك سلعة كذا أبتاعها منك بدين، فيقول له لا، فينقلب عنه على غير مراوضة ولا مواعدة، ومن هذه الصور كذلك المكروه والمختلف فيه.

وقد اجتمعت كلمة الأئمة على جواز القراض للرخصة، وعلى عدم تضمين العامل فيه عند عدم التعدي والتفريط، وعلى أن لا يقترن العقد بشرط غرر واضح، وأن يكون بالدراهم والدنانير، ومواضع الاتفاق هذه لا تنفي قطعًا جواز بعض الصور والأحوال المختلف فيها بينهم.

وأجاز الفقهاء التحيل في قضايا الشفعة من أجل إسقاط لزومها لسبب من الأسباب يحول دون ثبوت هذا الحق. والملاحظ أن ما ورد من الحيل عند القائلين بها هو من أجل إبطال حق الشفيع قبل لزومه، يعم ذلك الشريك والجار معًا.

المخارج الشرعية والحيل

الشيخ جاسم مهلهل الياسين

بحث ضمن أعمال «الندوة الفقهية الأولى» لبيت التمويل الكويتي، المنعقدة بالكويت في الفترة من ٧-١١ رجب ١٤٠٧هـ/ الموافق ٧-١١ مارس ١٩٨٧م.

عدد الصفحات : ٤٠ صفحة من ص٣٢٩: ص٣٦٨

يتحدث الباحث في مستهل دراسته عن أن الشريعة الإسلامية منهج يسر وسماحة؛ فقد كان رسول الله ﷺ عندما يُخيَّر بين أمرين يختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا.

وانطلاقا من هذه الأصول قال أهل العلم إن المشقة تجلب التيسير، وإن الحرج مرفوع، وكل ما أدى إليه فهو ساقط، وإذا ضاق الأمر اتسع.

ثم تكلم الباحث عن أن يسر الشريعة هو منهج يتعلق بعامة أهل الملة الرفيعة. فالاحتياج إذا كان شاملاً جميع الأمة، ومتعلقا بمصالحهم العامة يلج إلى التيسير الذي هو من خصائص الدين.

ويضرب الباحث أمثلة على رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، منها:

أ - ما ورد النص بإباحته من بعض العقود استثناء من القواعد العامة، وعلى خلاف القياس، وذلك لحاجة الناس إليها، كالإجارة والسلم والوصية والصلح عن تراض وأمثال ذلك من العقود. والحاجة العامة في الشريعة الإسلامية ليست مطلقة، بل تقدر بقدرها كما في وصية المسلم لأعمال الخير عند مرضه فإنها لا تتجاوز الثلث.

وتحت عنوان «الشريعة بين التيسير والعبودية» يشير الباحث إلى أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام العالم. واستدامة صلاحه لصلاح المستخلفين في عقيدتهم وعبادتهم وكافة شؤونهم، ومن بين أيديهم من موجودات العالم الذين يعيشون فيه.

والذي يتلمس التخفيفات ويتتبع مواطن الرخص ورفع الحرج بعيدًا عن الغاية الحقيقية من تمام العبودية وخالص الخضوع والطاعة لله وحده والسعي في جلب المصالح ودرء المفاسد، وإنما غايته أن يأخذ بالسهل من الأمور الذي قد يؤدي إلى الانسلاخ من الأحكام والابتعاد عن الشرع والتهاون في مسائل الحلال والحرام، مدعيًا ألا حرج في الدين فقد أخطأ وضل السبيل، فلا يجوز أن تنقلب الوسائل غايات، أو أن تتغلب الوسائل على الغايات.

ويُعرّف الباحث مقصوده من «المخارج والحيل» بأن الحيْل من الحول، وهو التصرف من حال إلى حال. وكل من حاول أمرًا يريد فعله أو الخلاص منه، فما يحاول به حيلة يتوصل بها إليه، فهي تعني الحذق وجودة النظر والقدرة على وجه التصرف، والمخرج يكون من كل شيء ضاق على الناس، وتحول المرء عما يكره إلى ما يحب.

والحيل أنواع، تنقسم من حيث الجواز وعدمه إلى:

١- ما هو محرم، وهي الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه.

٢- ما هو جائز، وهذا فيمن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل. وهذا القسم المباح إما أن يكون الطريق فيه نصب ليفضي إلى مقصوده، وإما أن يكون الطريق لم يوضع إلى المقصود بالظاهر، فيتخذها الفقيه طريقًا إلى مقصوده الصحيح.

إذن هناك فرق بين الحيل التي تخلص من الظلم والعدوان، والحيل التي يحتال بها على إباحة الحرام وإسقاط الواجبات، وإن جمعهما اسم الحيلة والوسيلة. فإذا عرف ذلك فلا إشكال في أنه يجوز للإنسان أن يظهر قولاً أو فعلاً مقصوده به مقصود صالح، وإن كان ظاهره خلاف ما قصد به إذا كانت فيه مصلحة دينية، مثل دفع الظلم عن نفسه أو غيره، أو إبطال حيلة محرمة.

إذا عُرف هذا فالطرق التي تتضمن نفع المسلمين والذّب عن الدين، ونصر المظلومين، وإغاثة الملهوفين، ومعارضة المحتالين بالباطل ليدحضوا به الحق، من أنفع الطرق وأجلها علمًا وعملاً وتعليمًا، فليس كل ما يسمى حيلة حرامًا.

فالحيلة معتبرة بالأمر المحتال بها عليه إطلاقًا ومنعًا، ومصلحة ومفسدة، وطاعة ومعصية؛ فإن كان المقصود أمرًا حسنًا كانت الحيلة حسنة، وإن كان قبيحًا كانت الحيلة قبيحة.

ثم يتحدث الباحث عن الذرائع الموصلة للحيل، وأقسامها ثلاثة:

١- ما يسد باتفاق، كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤدٍ إلى سب الله تعالى.

٢- ما لا يسد باتفاق، مثل الإنسان الذي يتحيل بيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصود ما.

٣- ما هو مختلف فيه، وهو مدار البحث في هذه الدراسة، حيث اختلاف الأنظار في المسألة، هل هي من المصالح أو من المفاسد.

وتحت عنوان «سد الذرائع طريق لحفظ الدين» يرى الباحث أن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن. والمحتال يفتح الطريق إليها بحيله. لذلك فإن الشرع قد أبطل أنواعًا من النكاح الذي يتراضى به الزوجان سدًا لذريعة الزنا، ولم يبح إلا عقدًا مؤبدًا يقصد فيه كل من الزوجين المقام مع صاحبه. فإذا تدبرت حكمة الشريعة وتأملتها رأيت تحريم هذه الأنواع من باب سد الذرائع، وهي من محاسن الشريعة وكمالها.

وقدم الباحث صورًا من سد الذرائع في البيوع، وقدم أدلة على تحريم الحيل خاصة. وإذا احتال العبد على تحليل ما حرم الله، وإسقاط ما فرض الله، وتعطيل ما شرع الله كان ساعيًا في دين الله بالفساد. لأن فيه إبطالا لحكمة التشريع.

وقد أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على تحريم الحيل وإبطالها، ومرجعهم في ذلك القواعد الشرعية، وهي بناء الشريعة على مصالح العباد، وسد الذرائع للفساد، واعتبار المقاصد في التصرفات. كما أن صاحب الحيل طريقه اتباع الهوى في الأحكام الشرعية ليحتال بها على أغراضه فتصير كالآلة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سلمًا لما في أيدي الناس.

ويرى الباحث أن الأحكام التي شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأن مقصود الشارع فيها. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فعلى ذلك ينبغي أن يُنظر إلى الألفاظ على وجه لا يخل بالمعاني، وإلى المعاني على وجه لا يخل بالألفاظ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيها ولا تناقض.

ويضع الباحث ضوابط في المخارج من المضايق، ومن هذه الضوابط:

- الضابط الأول : أن لا يتضمن المخرج تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرضه.
- الضابط الثاني: أن يتوصل به إلى فعل ما أمر الله تعالى به.
- الضابط الثالث: أن يكون فيه تخليص الحق من الظالم المانع له، وتخليص المظلوم من يد الظالم.

- الضابط الرابع: أن لا يكون فيه إبطال حق لمسلم، أو إبطال حقوق وجبت أو إيجاب حقوق لا تجب.
- الضابط الخامس: أن يترتب عليها تحقيق مقاصد الشارع من فعل ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، فلا تهدم أصلا شرعيًا، ولا تناقض مصلحة شرعية.
- الضابط السادس: أن لا يتوصل صاحب المخارج إلى غير ما قصده الشارع، وإلى ما هو ممنوع منه، وجعل الحيلة سترة يستتر بها.

المصالح المرسلة وضعًا واستعمالاً

د. حمادي الورياغلي

بحث ضمن أعمال «دار الحديث الحسنية» المملكة المغربية، العدد السابع، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

عدد الصفحات : ١١ صفحة **من ص٦٩: ص٧٩**

يبدأ الباحث دراسته بتعريف معنى المصلحة لغة، وأنها من الصلاح وهو حسن الحال، والمرسلة جاءت من الإرسال ضد التقييد. وفي اصطلاح الأصوليين هي الوصف المناسب لتعليل حكم غير مستند إلى أصل معين في الشرع، بل إلى المصلحة العامة اللازمة في نظر العقل قطعًا أو ظنًا قريبًا منه، أو هي المعاني التي تربط بها الأحكام، وتبنى عليها لجلب مصلحة أو دفع مفسدة من الخلق على وجه يخدم المقصد الشرعي في المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ولم يقم دليل معين على اعتبارها أو إلغائها.

وعليه فالمصالح المرسلة لا تكون إلا فيما سكت عنه الشارع، وليس له أصل معين تقاس عليه. والمصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار على ثلاثة أقسام:

أ – ما يشهد الشرع باعتباره، وهو القياس.

ب– وما يشهد الشرع بعدم اعتباره.

ج– وما لم يشهد له باعتبار ولا إلغاء، وهو المصلحة المرسلة. وهو حجة عند الإمام مالك.

ويُشترط للعمل بالمصلحة ثلاثة شروط:

١– أن تكون في غير مرتبة التحسين.

٢- وأن لا يعارضها دليل شرعي أو مقصد من مقاصد الشريعة.

٣- وأن تكون عامة.

إلا أن الباحث يرى أن التعريف السابق للمصالح المرسلة إنما هو تعريف لنوع منها أو للاستعمال المشهور فيها، وهي لها إطلاقات أخرى وبمعان أخرى، وهي كما يلي:

١- أن يُراد من الإرسال فيها أن يوكل أمر تقديرها إلى العقل البشري، وذلك عندما يعمل على تأويل ظاهر النص لصالح المصلحة، نظرًا للأحوال المتجددة.

٢- قد يراد بالإرسال ألا يتقيد المجتهد في حكمه على ما يستجد من الأحداث بقيام شاهد من النصوص أو من تصرفات الشرع بالاعتبار على مناسب القياس أو لعلة القياس، مثل التعليل بمناقضة القصد أو المعاملة بنقيض القصد.

٣- قد تطلق المصالح المرسلة ويُراد بها أنها مرسلة من النص والقياس معًا، أي لم يرد لها ذكر في كتاب ولا سُنَّة، ولم يوجد نص تقاس عليه.

٤- قد يُطلق الإرسال ويراد به عدم التقيد بنص جزئي في الكتاب أو السُنَّة، وهي داخلة فيها بالمعنى العام. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا، بل مصلحة مُرسلة.

٥- قد تُطلق باسم الاستحسان وهو الحكم على غير مثال في الكتاب والسُنَّة والإجماع، وهذا ما هاجمه الإمام الشافعي في رسالته بشدة.

٦- وقد تُطلق باسم (غير المخالف) فيدخل فيه الملائم وغير المخالف، لأن غير المخالف موافق عند المالكية، والملائم يسمى قياسًا، وغير المخالف يسمى مصلحة مرسلة، وكلاهما يعمل به في العاديات لا في العبادات.

٧- وقد تطلق باسم القياس الميسر.

٨- وقد تطلق باسم القياس، كما جاء في «بداية المجتهد».

٩- وقد تُطلق باسم تخصيص العام بالمصلحة. وتخصيص العام بالمصلحة لا نزاع فيه بين الأئمة. قال الغزالي في المستصفى «استعمال مصلحة في تخصيص العموم لا ينكره أحد».

١٠- وقد تطلق باسم التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية، أي في إطار السياسة الشرعية.

١١- وقد تُطلق باسم تخصيص العام بالعقل، على أساس أن العقل مقدم على النقل إذا تعارضا.

١٢- وقد يراد بالإرسال الإرسال في الأخذ من المصالح بالأولى، فالأولى دائمًا عدم التقيد بالحكم الشرعي الأصلي عندما تغيب فيه المصلحة الشرعية التي شرع لأجلها في ظروف معينة.

والمصالح تتجدد، وما يكون منكرًا في حال قد يكون مصلحة في حال أخرى، وما يكون مصلحة في حال قد يكون منكرًا في حال أخرى. وعليه فالإرسال على هذا المعنى يراد به جواز التحرك نحو تحقيق المصلحة الشرعية في كل وقت على أرض الواقع.

مرونة الفقه الإسلامي

الشيخ جاد الحق علي جاد الحق

بحث ضمن «ندوة الفقه الإسلامي» المنعقدة بجامعة السلطان قابوس في الفترة من ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨هـ/ ٩-١٣ إبريل ١٩٩٨م، طبعة وزارة العدل والأوقاف والشئون الإسلامية- سلطنة عمان، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

عدد الصفحات : ٣٩ صفحة **من ص٢٥: ص٦٣**

يهدف هذا البحث إلى عرض أهم مزايا الشريعة، وأبرز خصائص الفكر الإسلامي وقدرته على الاستجابة لمتطلبات الحياة المعاصرة.

ويتكوَّن البحث من تمهيد وعدة أفكار. يشير الإمام الأكبر في التمهيد إلى أن السمة الغالبة للقرآن أنه قد جاء بمبادئ وقوانين محكمة ثابتة لا تختلف، ولا يسوغ الإخلال بشيء منها، عامة وكلية يمكن أن تتمشى مع اختلاف الظروف والأحوال.

والقرآن باعتباره المصدر الأول للتشريع الإسلامي، جاء مبينًا لكل شيء، بمعنى أنه قد أحاط في الجملة بجميع الأصول والقواعد التي لابد منها كأساس لكل قانون ونظام؛ فتراه قد أوجب العدل، والشورى، ورفع الحرج، ودفع الضرر، ورعاية الحقوق لأصحابها، وأداء

الأمانات إلى أهلها، والرجوع بالأمر إلى أهل الذكر والاختصاص بها، وذلك دون حدود أو قيود على هذه القواعد، حيث أحاط بأصول ما يلزم لحفظ المقاصد التي من أجلها جاءت شرائع الله المتعاقبة؛ إذ على هذه المقاصد يقوم أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها ينتظم شأن الأفراد والجماعات.

ثم جاءت السُنّة تشرح وتفصل وتبين وتكمل، وتضع للاجتهاد والاستنباط نماذج يحتذيها أولو الأمر فيما يجد من الواقعات. وكان عليه السلام يقيس ويجتهد فقد جمع بين المتماثلات، وفرّق بين المختلفات، وربط الأشياء بنظائرها، وألحق الفروع بأصولها، منبهًا- كما هو صنيع القرآن- إلى علل الأحكام، وأسرار التشريع لتُحتذى. وهذه سعة ومرونة في الشريعة الإسلامية ضمنت لها الخلود لتحتوي بحكمها كل جديد.

ويتناول الإمام ثبات الأصول التشريعية في القرآن والسُنّة، وقد جاء بهما قواعد عامة تشريعية تهدف إلى مقاصد؛ فالأصول التشريعية الإسلامية قد تميزت بالثبات والبُعد عن مجالات التغيير التي يضطرب لها التعامل، وصيغت على وجه يجعلها مرنة قابلة لحسن مواجهة تغيرات الظروف والأحوال.

ولا شك أن الشريعة الإسلامية بهذا تحافظ على الأصول، وتحمي المجتمع من الانطلاق في التطور إلى ما لا يتفق مع المصالح الأصلية، وأن المرونة إنما هي مسائل فرعية توائم ملاءمات الزمان وتغيُّر الأعراف.

ولا يظن أحد أن مرونة الشريعة وقابليتها للتطور تعني أنها تسوغ كل ما يظهر في الحياة، من عادات وأعراف ومعاملات، إذ إن في بعض هذا ما يجب القضاء عليه، وما تنفيه الشريعة لخروجه عن مقاصدها، ومنافاته لمصلحة الأمة.

فمرونة الشريعة على سعتها منضبطة محكمة، وهي بذلك تحقق للمجتمع سبيل التطور وتحول دون الهدم والانفلات، فتحقق الصالح، وتمنع الطالح. على أن ثبات أصول الشريعة لم يؤد إلى التزمت والتشدد في التطبيق، وذلك لما فيها من المرونة، ولما يأمر به الإسلام من اليسر.

ويتحدث الشيخ الإمام عن أهم خصائص التشريع الإسلامي، ويذكر منها:

أولاً: أن ما سنّه الله سبحانه في القرآن، أو ألهمه رسول الله ﷺ أو أقره عليه إذا كان باجتهاد منه يعتبر تشريعًا خالصًا. ومن ثم كانت أحكام الشريعة إما إلهية المصدر أو معتبرة كذلك تبعًا للمصدر والمرجع.

ثانيًا: أن الأحكام التي جاءت في القرآن أغلبها دائمة عامة، أي بصورة كلية مستمرة دون التعرض للجزئيات. ويفرق بين نوعين من الأحكام الشرعية:

- العبادات، وما يلحق بها من الأحوال الشخصية، والمواريث، وبعض العقود، حيث جاءت أحكامها في القرآن مفصلة، أو مستكملاً تفصيلها في السُنّة الشريفة؛ فأكثر هذه الأحكام تعبدية، لا مجال للعقل فيها، ولا تتطور بتطور البيئات، أو تؤثر فيها الأعراف والعادات.

- المعاملات، وهي ما عدا ذلـك مـن الأحكـام المدنيـة والدسـتورية والإداريـة والاقتصادية والدولية؛ فقد جاءت في قواعد وأصول عامة ومبادئ أساسـية، ولـم تتعـرض نصوصها لتفصيلات جزئية إلا في القليل النادر، لأن هذه الأحكام تتطور بتطـور المـصالح والبيئات؛ ومن ثم اقتصرت نصوص القرآن في شأنها على المبادئ الأساسية والقواعد العامة ليكون لولاة الأمر في كل عصر، وفي كل مصر سعة سنّ القوانين بما يتواءم مع المـصالح في نطاق أسس القرآن ومقاصد الشرع، دون اصطدام بحكم جزئي منصوص عليـه.

ويتحدث الإمام الأكبر عن مرونة الشريعة، فيرى أنه ليس من المقبول عقلاً ولا نقـلاً أن تعرض شريعة- جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم- لتفصيل أحكام الجزئيـات التي تقع في الحاضر والمستقبل؛ فهذه الجزئيات مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل متجـددة بتجدد الزمان وصور الحياة، فلا مناص إذن من هذا الإجمال اكتفاء بالقواعد العامة والمقاصد التي تنشدها للعالم.

ثم يعرض البحث الأدلة على مرونة الشريعة الإسلامية في أحكام القرآن في ميـدان المعاملات، وما ألحق بها أنها عامة أي دائمـة مـستمرة تقـرر الكليـات دون الجزئيـات والتفصيلات، اللهم إلا في القليل النادر. وهذا أيضًا ما حرصت السُنّة النبوية الشريفة عليه.

وكذلك في شأن العقوبات، نرى القرآن قد نص على تحديد عقوبات لـبعض الجـرائم وفرض الدية في بعض صور القتل، ولكنه لم يذكر قيمة المسروق في حد السرقة، ولا مقدار الدية ولم يفصل إجراءات التقاضي وطرق الإثبات.

وسلطة ولي أمر المسلمين في العقوبات ليست مطلقة، بل مقيدة بأمور استقاها الفقهاء من قواعد الشريعة العامة، منها:

- أن يكون الباعث على تحديد العقوبة وتقديرها حماية المصالح الإسلامية المقـررة.

- أن تكون العقوبة ذات فاعلية في القضاء على الفساد دون إهـدار لآدميـة الفـرد وكرامـته.

- أن يكون هناك تناسق بين الجريمة والعقوبة المقررة لها.

- المساواة بين الناس في تطبيق العقوبة التعزيرية بحيث يسري حكمها على جميع من تساوت مراكزهم القانونية دون استثناء؛ فلا يكون السجن لمجرد التعذيب، بل لحماية المجتمع من الأشرار الخطيرين على الأموال والأعراف.

وهدف سياسة العقاب في الشريعة الإسلامية حماية المصلحة العامة، وحماية الفضيلة ودفع الفساد. كما تناول البحث عدة أفكار أخرى مثل: تغيُّر الأحكام لمواجهة ظروف طارئة، وتغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمنة والأمكنة، والعُرف ومرونة الشريعة، وأن من مرونة الشريعة تبدل الأحكام بتبدل المصالح. وقد كانت سمة التدرج في التشريع من خصائص الشريعة الإسلامية. والتدرج أيضًا صورة من صور مراعاة روح الاعتدال، وفي التدرج رفع للحرج، وتيسير على الناس، وكفالة لنجاح الدعوة ونظام الحكم. وفي القرآن والسُّنَّة الأمثلة الوفيرة على حقيقة التدرج في التشريع.

الاجتهاد في مجالاته

الشيخ الدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد

بحث ضمن «ندوة الفقه الإسلامي» المنعقدة بجامعة السلطان قابوس في الفترة من ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨هـ/ ٩-١٣ إبريل ١٩٩٨م، طبعة وزارة العدل والأوقاف والشئون الإسلامية- سلطنة عمان، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

عدد الصفحات : ٨ صفحات   من ص٧٩: ص٨٦

يدور هذا البحث عن الاجتهاد، الاجتهاد في مجالاته، وهو أصل أصيل في الفقه الإسلامي، والضرورة داعية إليه في كل عصر، للقضايا المستجدة المتنوعة، ولأجل النظر أيضًا في ظروف العصر وملابساته.

يبدأ الباحث دراسته بقوله إن من سمات الشرع صلاحيته لكل زمان ومكان؛ إذ جاءت أحكامه رحمة للناس مبنية على رعاية المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، ورفع الحرج والمشقة عمن أتم الله عليهم النعمة بالإيمان لتحقيق غاية الشرع في إقامة القسط والعدل.

وتأسيسا على هذا أعطى الشرع من انبسطت يداه منصب إعمال الفكر، والتدبر في فهم النصوص وتطبيقها على الواقعات المستجدة، واستخراج الدليل للواقعة من الكتاب والسُنَّة، وإلحاق ما لا نص فيه منها بما ورد به النص.

وبالاجتهاد استمرت حلقات الحياة مترابطة بحلقات الدين، وصار جسرًا ممتدًا في الإسلام معلنًا الخلود، واستلهام الحوادث والواقعات والصمود أمام ظروف الحياة، ومواجهات العصر.

والأصل الأخذ بالنص عند ظهوره، فيسقط معه كل اجتهاد أو قياس أو تقليد، وهذه لا تكون إلا عند الاضطرار. ولذا كان الأصل في شأن الفقيه أن يكون مستقلاً لا يتقيد بمذهب معين، وإنما يتقيد بنصوص الكتاب والسُنَّة وما يؤدي إليه اجتهاد المجتهد المقبول، وهو مأجور أخطأ أم أصاب.

وقد علم على سبيل اليقين والقطع، حاجة الحياة وسياسة العمران الضرورية إلى قيام منصب الاجتهاد الشرعي؛ إذ الواقعات متجددة لا تقبل الحصر، والنص لم يرد في كل حادثة، والحوادث غير متناهية، فصار نص القياس والتفقه واجبًا.

وهذا الواجب لا يتم إلا بأن يسعى من بسط الله يده إلى وجود سبل التعلم، التي تؤهل الكفايات العلمية في مهد عنايتها، إلى تنمية مداركهم على يد من استقامت موازينه وخلصت نيته.

وقد صنّف أهل العلم أصحاب المدارك الفقهية إلى طبقات ومراتب بين الاجتهاد والتقليد- على اختلاف بينهم- فهم عند البعض خمس طبقات:

١- طبقة المجتهدين المستقلين ويقال لهم: المجتهدون بإطلاق.

٢- طبقة المجتهدين في المذهب.

٣- طبقة أرباب الترجيح.

٤- طبقة الحافظين في المذهب.

٥- طبقة المقلدة.

والذي له حق الاجتهاد وبذل الوسع هو من يملك أسبابه ممن كان فقيه النفس متبحرًا في الكتاب والسُنَّة والأحكام الشرعية المشتركة بينهما، راسخًا في أصول الفقه بالبينة

لا بالتبعية المذهبية، بصيرًا بمواطن الإجماع والخلاف الفقهي ومداركه، قائلًا بالقياس عالمًا به، عارفا بوجوه دلالة اللفظ المختلفة وعلوم الآلة، صدرًا في اللغة العربية. ومتى كان كذلك صح وصفه بالعالم المجتهد، وصح اجتهاده، وصح قبوله متى كان عدلاً مقيمًا للفرائض والسنن.

ويشير الباحث إلى أن الأحكام تدور في قالبين:

الأول: ما كان من كتاب أو سُنّة، أو إجماع قطعي الثبوت والدلالة، أو معلومًا من الدين بالضرورة، فهذه لا مجال للاجتهاد فيها بإجماع.

الثاني: ما سوى ذلك، وهو ما كان بنص قطعي الثبوت، ظني الدلالة أو عكسه، أو طرفاه ظنيان، أو لا نص فيه مطلقا، فهذه محل الاجتهاد في أطره الشرعية، وعلى هذا معظم أحكام الشريعة. فهذا محل الاجتهاد ومجاله.

وهناك قالب ثالث هو مجال نظر الفقيه، وذلك في فهم النص ومدى انطباقه على الواقعة، ومن جهة ما يرد عليه من إطلاق أو تقييد، أو ربطه بعلة وتحرير قيامها أو زوالها، إلى غير ذلك من وجوه التفقه والأدلة، وما ترمي إليه مقاصد الشرع من حفظ المصالح ودرء المفاسد في مصادره الأصلية وقواعده ومصادره التبعية، كالاستحسان، أو الاستصلاح، والعُرف، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وغيرها.

وفي نهاية الدراسة ينبّه الباحث إلى خطأ فادح يقع فيه البعض، وهو القول بشمول تغير النصوص بتغير الزمان للقالبين المذكورين، فإنها بالنسبة للأول ثابتة لا تتغير ولا تتبدل. وقد اندفع بعض المعاصرين إلى فتح باب الاجتهاد في هذه الأحكام الثابتة التي ليست مجالًا للاجتهاد.

المصالح المرسلة عند الفقهاء

د. وهبة الزحيلي

بحث ضمن «ندوة الفقه الإسلامي» المنعقدة بجامعة السلطان قابوس في الفترة من ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨هـ/ ٩-١٣ إبريل ١٩٩٨م، طبعة وزارة العدل والأوقاف والشئون الإسلامية- سلطنة عمان، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

عدد الصفحات : ٦٩ صفحة　　　　من ص٢٩٥: ص٣٦٣

موضوع هذه الدراسة هو الاستصلاح أو المصالح المرسلة. ويبدأ الباحث دراسته بالتعريف بها قائلا بأن المتأمل في مسالك العلة في بحث القياس يتبين أن المناسبة وهي الملاءمة بين الوصف والحكم، مسلك مفيد للعلة، وذلك إذا اعتبرها الشارع. واعتباره للمناسبة يكون باعتبار الوصف المناسب. واعتباره إما بالإلغاء، أي أن يلغيه الشارع بإيراد فروع على عكسه، أو بالإقرار أي بإيراد فروع على وفقه بغير نص أو إيماء.

وبناء عليه فإن الوصف المناسب ينقسم من حيث اعتبار الشارع له إلى ثلاثة أقسام:

١- المناسب المعتبر، هو ما شهد الشارع باعتباره، بأن وضع من الأحكام التفصيلية ما يوصل إليه، مثل جميع الأحكام الشرعية الموضوعة للمحافظة على مقاصد الشرع الكلية الخمسة، أو غايات الأحكام. وهذه الأحكام شرعت لجلب المصلحة أو دفع المفسدة.

٢- المناسب الملغي، هو ما شهد الشارع بإلغائه، بأن وضع أحكامًا تدل على عدم الاعتداد به.

٣- المناسب المرسل، هو الوصف الذي لم يعلم من الشارع إلغاؤه ولا اعتباره، لا بنص ولا بإجماع، أي لم يوجد في الأحكام الشرعية ما يوافقه أو يخالفه. وهذا الذي يختلف العلماء في جواز التعليل به، وقد سماه المالكية بالمصالح المرسلة، والغزالي بالاستصلاح، ومتكلمو الأصوليين بالمناسب المرسل الملائم، وبعضهم بالاستدلال المرسل.

ويتناول الباحث تقسيم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات. ثم يُعرِّف المصالح المرسلة، وحجيتها. وفيها يقول: إن في مجال الدين أحكامًا تعبدية لم تتمكن العقول من إدراك معنى تمعين قاطع لها؛ فهذه الأحكام لا مجال للقياس عليها، فضلا عن القول بالمصلحة المرسلة.

وأما الأحوال المدنية أو المعاملات، فهي ميدان مقبول للاجتهاد فيهـا عـن طريـق القياس والمصالح المرسلة ونحوها. وقد اختلف العلماء في الأخذ بالمصلحة بوصـفها دلـيلاً مستقلاً في تشريع الأحكام على ثلاثة مذاهب. إلا أن الشوكاني أضاف مذهبًا رابعًا، هو الأخذ بالمصالح إن كانت ملائمة لأصل شرعي كلي أو جزئي.

ويعرض الباحث أدلة نفاة المصالح المرسلة، وأدلة الجمهور القائلين بحجية المـصالح المرسلة. ومن هذه الأدلة:

١- ثبت بالاستقراء أن أحكام الشرع روعي فيها الأخذ بمصالح الناس واعتبار جنس المصالح في جملة الأحكام.

٢- أن الحياة في تطور مستمر، وأساليب الناس للوصول إلى مصالحهم تتغير في كل زمن وبيئة، وفي أثناء التطور تتجدد مصالح الناس، فلو اقتصرنا على الأحكام المبنية علـى مصالح نهى الشارع عن اعتبارها لتعطل كثير من مصالح الناس، وجمد التشريع، ووقف عن مسايرة الزمن. وهذا لا يتفق مع قصد التشريع من تحقيق المصالح ودفع المفاسد.

٣- أن من يتتبع اجتهادات الصحابة ومن جاء بعدهم يجد أنهم كانوا يفتون في كثيـر من الوقائع، بمجرد اشتمال الواقعة على مصلحة راجحة.

والعلماء متفاوتون في مقدار الأخذ بها، فأكثرهم أخذًا بها الإمام مالك، ويليـه الإمـام أحمد، ثم يليه الحنفية، ثم الشافعي. ويقدم الباحث أدلة الشافعي لاعتبار المـصالح المرسـلة، ونظرية المصلحة عند الغزالي وعند الحنفية ثم عند الحنابلة والمالكية.

ثم عرض الباحث شروط العمل بالمصالح المرسلة التي حددها المالكية والحنابلة وهي ثلاثة:

- أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشرع، ولا تعارض نصًا أو دليلا من أدلته القطعـية.
- أن تكون معقولة في ذاتها.
- أن تكون المصلحة التي يوضع الحكم بسببها عامة للناس، وليس لمصلحة فردية أو طائفة معينـة.

ويطرح الباحث تساؤلا حول تعارض المصالح مع النصوص، ويرى أنـه يجـب أن يقدم النص في كل الحالات على ما تقتضيه المصلحة؛ إذ أن العلماء اشـترطوا فـي العمـل

بالمصالح المرسلة أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع، غير مصادمة لنص له، ومع هذا وُجد خلاف بين العلماء في هذا الموضوع، وانقسموا إلى ثلاث طوائف:

١- طائفة لا ترى مطلقا الأخذ بالمصلحة في مقابلة النص.

٢- طائفة تقدم المصلحة على النص.

٣- يرى الغزالي والآمدي أنه يحكم بمقتضى المصلحة في مقابلة النص إذا كانت هناك ضرورة قطعية كلية، أي ليست مجرد حاجة، ولا مظنونة أو متوهمة، ولا خاصة بطائفة من الناس.

الاستصلاح والمصالح المرسلة في المذاهب الفقهية والفقه الإباضي

مصطفى أحمد الزرقا

بحث ضمن «ندوة الفقه الإسلامي» المنعقدة بجامعة السلطان قابوس في الفترة من ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨هـ/ ٩-١٣ إبريل ١٩٩٨م، طبعة وزارة العدل والأوقاف والشئون الإسلامية- سلطنة عمان، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

عدد الصفحات : ٤١ صفحة **من ص٦٦١: ٧٠١**

يتكون البحث من ست أفكار رئيسية: الفكرة الأولى عن تعريف الاستصلاح والمصالح المرسلة؛ فالاستصلاح هو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة. والمصالح المرسلة هي كل مصلحة داخلة في مقاصد الشارع، ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها، ولا على استبعادها؛ فهي إذن تدخل في عموم المصالح التي تجتلب بها المنافع، وتجتنب بها المضار، والتي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها بوجه عام، ودلت نصوصها وأصولها على لزوم مراعاتها والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة. وسميت «مرسلة» أي مطلقة غير محددة.

الفكرة الثانية عن «إيضاح فكرة المصالح والمفاسد»، ويشير الباحث إلى أن إيضاحهما سيكون من جهتين:

- من جهة المعنى الذاتي للمصلحة والمفسدة.
- ومن جهة اعتبارهما في نظر الشارع.

الفكرة الثالثة عن «الغايات والبواعث الداعية إلى سلوك طريق الاستصلاح» ويقسم الباحث الغايات والبواعث التي توجب على الفقيه الشرعي، أو على الحاكم الأمر أن يلجأ إلى قاعدة الاستصلاح لاستحداث أحكام جديدة ذات صفة تنفيذية لأوامر الشريعة الإسلامية إلى أربعة بواعث: أ – جلب المصالح، ب – درء المفاسد، ج- سد الذرائع، د – تغير الزمان.

وكل واحد من هذه البواعث أو الغايات الأربعة يدعو إلى سلوك طريق الاستصلاح، باستحداث الأحكام الاجتماعية على أصلح منهاج ليكون منها المجتمع أحسن نتاج.

وعن تغير الزمان يشير الباحث إلى أن من أسباب تبديل الأحكام الاجتهادية في فقه الشريعة الإسلامية اختلاف الأوضاع والأحوال والوسائل الزمنية عما كانت عليه في السابق، حينما قررت تلك الأحكام، وذلك إما لتبدل الوسائل الحيوية، كحدوث الكهرباء، والمعامل الآلية التي غيرت مجرى الحياة كلها في عصرنا الحاضر، وإما لفساد طارئ على أخلاق الناس العامة. وقد قرر الفقهاء في هذا المقام تلك القاعدة الشهيرة القائلة: «لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الزمان».

الفكرة الرابعة عن الترتيب التاريخي لظهور الألفاظ الاصطلاحية المستعملة في هذا المقام. وأول لفظ استعمل في هذا المقام هو لفظ (الرأي) للدلالة على الاجتهاد في الفتوى الفقهية، على أساس النظر إلى قواعد الشريعة ومقاصدها.

ثم استعمل الإمام مالك لفظ «الاستحسان» تعبيرًا عن طريقة الرأي، ثم استحدث فقهاء المذهب المالكي كلمة «المصالح المرسلة». وبعد شيوع هذا اللفظ بقي لفظ «الاستحسان» مقصورًا على ما يخالف القواعد القياسية، ثم ظهر لفظ «المناسب» بمعنى الحكمة أو العلة أو المصلحة. ويقال أيضًا «المناسب المرسل» في معنى المصلحة المرسلة.

ثم جاء الغزالي في القرن الخامس الهجري فاستحدث اصطلاحات جديدة، منها لفظ «الاستصلاح» للدلالة على قاعدة المصالح المرسلة. واستقر مصطلح «الاستحسان» كفرع من قاعدة المصالح المرسلة. وظهر عند الحنفية أيضًا وغيرهم استعمال كلمة «السياسة الشرعية» فدلوا بها على ما يشمل مفهوم الاستحسان والاستصلاح.

الفكرة الخامسة بعنوان «الاستحسان والاستصلاح في الموازين الاجتهادية وموقف الأئمة منها». ويرى الباحث أن الأنظار الاجتهادية اختلفت في اعتبارات الاستحسان

والاستصلاح. وجميع المذاهب كان لها موقفها الإيجابي أو السلبي منها، إلا المذهب الشافعي فموقفه مضطرب.

ويبدي الباحث ملاحظة، وهي أن هناك من يرى من الأساتذة المحققين المعاصرين أن الحنفية كالشافعية لا يعتمدون المصالح المرسلة، وليس في الاستدلال عندهم اعتبار، وإن كان الاستحسان عند الحنفية يفتح بابًا قليلا. ولكن الباحث يخالف هذا الرأي، لأن الحقيقة بالنسبة إلى الحنفية واضحة، وإن كانت بالنسبة إلى الشافعية محل شبهة.

الفكرة السادسة عن المذاهب ذات الموقف السلبي من الاستحسان والاستصلاح. ويعرض الباحث مذهب الشيعة الإمامية؛ فهم- لأنهم يرفضون القياس- يرفضون الاستحسان والاستصلاح بطريق الأولوية، وذلك لأنهم يضعون تفسير أئمتهم واجتهاداتهم في مقام نصوص الشريعة.

كذلك مذهب الظاهرية؛ فإن موقفهم من الاستحسان والاستصلاح كمذهب الشيعة الاثنى عشرية من حيث النتيجة، وإن اختلفت البواعث الفكرية. فالظاهرية يرفضون القياس، وباعثهم على هذا الموقف هو التزامهم بحرفية النصوص، وإهدارهم قيمة العقل في معرفة غايات الشارع، ذلك لأن أساس الفقه عندهم هو عدم تعليل نصوص الشارع.

الاجتهاد في الإسلام «مجالاته وحدوده»

الشيخ محمد بن بابه الشيخ بالحاج

بحث ضمن «ندوة الفقه الإسلامي» المنعقدة بجامعة السلطان قابوس في الفترة من ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨هـ/ ٩-١٣ إبريل ١٩٩٨م، طبعة وزارة العدل والأوقاف والشئون الإسلامية- سلطنة عمان، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

عدد الصفحات : ٤٢ صفحة **من ص٨٧٣: ص٩١٤.**

يبدأ الباحث دراسته بعرض أصول شرعية إسلامية لا يرى مسلمًا مؤمنًا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر يحيد عنها. ويلخص هذه الأصول فيما يلي:

أولاً : أن من المعلوم من الدين بالضرورة عموم الشريعة الإسلامية والرسالة المحمدية لكافة الإنسانية، ولكافة العالمين على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

ثانيًا: مبنى الشريعة كلها من أولها إلى أخرها، فيما شُرعت للناس، أن تجلب للمكلفين بها كل ما يحقق لهم الخير والمصالح والمنافع العاجلة في معاشهم الدنيوي، والمنافع الآجلة البعيدة في الحياة الأخروية الخالدة بالنعيم. كما أن الشريعة أيضًا قائمة على دفع الشرور والمفاسد والمضار العاجلة والآجلة، فردية أو جماعية، مادية أو روحية، دنيوية وأخروية.

ثالثًا : علم الإنسان ومداركه ومعارفه ومعلوماته، مهما اتسعت نسبيًا، فهي محدودة متناهية إزاء علم الله الذي أحاط بكل شيء علمًا. ومن هنا كان الخير والمصالح والمنافع إنما تعتبر فعلاً كذلك وفق اعتبار الشارع لها، فالحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع.

رابعًا: أن هذا الإسلام قد ارتضاه الله لكافة خلقه دينًا، وأنه أعظم نعمة أتمها الله على عباده بعد أن أكمله لهم، وأن كماله بكمال أصوله ومبادئه وقواعده وكلياته، فكان بذلك تبيانًا لكل شيء.

خامسًا: أن النصوص الشرعية الواردة عن طريق الوحي المتلو - القرآن- أو عن طريق الوحي غير المتلو - السُنَّة- نصوص محدودة متناهية.

سادسًا: تقابل هذه الحقيقة حقيقة عكسية لها، وهي لا نهائية متطلبات الحياة، ومستجدات الأمور؛ فهي في توالد وتجدد، وتزايد مستمر في كل زمان وكل مكان، وبالنسبة لكل فرد. فما السبيل للجمع بين هاتين الحقيقتين؟

سابعًا: لم يقدر الله تعالى لشيء من مخلوقاته الخلود والدوام واستمرار الحياة، فيتعين من ثم أن يكون لكل جيل ولكل زمان ومكان هداة مرشدون.

ثامنًا : قضت سُنَّة الله في خلق الناس أن يجعلهم مختلفين إلا من رحم ربك، وما من عالِم إلا وفي علمه مأخوذ ومتروك ما عدا النبي ﷺ .

تاسعًا: كرم الله هذه الأمة بأن جعلها وسطًا بين الأمم، وجعلها شهيدة على غيرها، ثم عصمها في جملتها ومجموعها من الخطأ. كما كرم أفراد علمائها المجتهدين فأمرهم بالتشاور بينهم، فإذا بذلوا أقصى جهدهم وفق ما تبين لهم أنه الحق، كان حقًا عند الله، يؤجرون عليه أجرين إن أصابوا، ويؤجرون أجرًا كاملاً ولا يؤزرون لعدم إصابة كبد الحقيقة والصواب.

عاشرًا: أن الأمور التي من شأنها أن تستجد على الناس، إنما هي أمور فرعية جزئية عملية، وهي محل الاجتهاد والنظر وإعمال الرأي. وهذه المسائل من شأنها أن تبنى على

رعاية المصلحة وجلبها، ودرء المفسدة ودفعها. والمصلحة والمفسدة نسبيتان تتغيران من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، بينما القضايا والأحكام الأصولية الثابتة قطعيًا يقينًا، أو المتعلقة بحقائق ثابتة لا تتبدل ولا تتغير بحسب الأزمنة والأمكنة.

حادي عشر: الدعوة إلى الله وسبيله، وما يتعين أنه الحق من دينه، منوط أو مرهون بالحكمة والموعظة الحسنة، ومهما بلغت حدة الخلاف وانتهت إلى التقاتل، فقد أمروا في ذلك بالإصلاح والصلح.

ثاني عشر: الاختلاف في الآراء والقدرات والمواهب سُنَّة إلهية في عباده، وظاهرة فطرية في مخلوقاته. ومن ثم قيل: الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، ومن هنا يتعين على جميع المسلمين مهما تباينت مداركهم أن يتعاونوا فيما بينهم على ما اتفقوا عليه، ويتسامحوا فيما بينهم فيما اختلفوا فيه.

ثالث عشر: العدالة الإلهية في الإسلام، وفي غير الإسلام في الدنيا والآخرة اقتضت من الإنسان السعي لتحصيل الحق.

رابع عشر: الحكمة هبة الله عز وجل يقذفها في قلب من يشاء من عباده.

خامس عشر: للاجتهاد في الشريعة وإبداء الرأي والنظر فيها عن طريق الاجتهاد، شروط ومؤهلات أجملها الله. وللوصول إليها مراحل وأسباب ووسائل هي مناط الاجتهاد.

وتحت عنوان «ظهور الاجتهاد في التشريع» يشير الباحث إلى أن من تتبع تاريخ التشريع الإسلامي، وتاريخ الفقه الإسلامي، يرى أن الاجتهاد كان أصلاً من أصوله الكبرى منذ فجر الإسلام، إذ كان مسايرًا لموكب الوحي ومعاصرًا له، ومن ثم استمد منه مشروعيته. وبمجرد أن انقطع الوحي بنوعيه- المتلو وغير المتلو- أغلق باب الوحي بصفة نهائية قطعية. ثم طرح على المسلمين قضايا لا يوجد نص عليها مثل من سيخلف النبي ﷺ ، ثم طرأت مشكلة الردة ومنع الزكاة، فظهرت اجتهادات الصحابة . وإذا كان النبي ﷺ ومن بعده من الصحابة بحاجة إلى إعمال العقل والرأي والاجتهاد على قربهم من النبي ﷺ فإن من جاء أو سيأتي بعدهم يكونون أحوج وأكثر اضطرارًا للاجتهاد وإعمال الرأي، للفارق الزماني والمكاني بينهم وبين مصدر التشريع زمانًا ومكانًا.

وعن مجالات الاجتهاد، يرى الباحث أنه إذا كان القياس الشرعي هو أجلى مظهر للاجتهاد وإعمال الرأي والعقل والفكر، فقد ذهب البعض إلى أن القياس لا يجري في الحدود والكفارات والرخص، ولا في العقليات، وأنه لا قياس مع نص.

وطرق الاجتهاد هي المصالح المرسلة، والاستحسان، والاستقراء، وقياس العكس، وسد الذرائع، ومبدأ الخروج من الخلاف، وغير ذلك من أنواع الاستدلال. ولبعض أنواع الاستدلال، مثل المصالح المرسلة والاستحسان أهمية بالغة في حياة الناس مسلمين وغير مسلمين.

وقد سبق الصحابة- رضي الله عنهم- إلى اعتبار المصلحة المرسلة، وهي كل مصلحة لم يرد عن الشارع ما يقتضي اعتبارها وجلبها، ولا ما يقتضي إلغاءها وإهدارها. أما حدود الاجتهاد، فهي الحدود الحصينة التي يجب أن يحدد بها القياس، وهي الحدود التي رسمها النبي ﷺ ؛ فالفرائض المفروضة لا يجوز الاجتهاد فيها بزيادة ولا نقصان، والمحرمات التي حرمها الله بالنص يجب الوقوف عندها وليقع الاجتهاد في تحقيق وجهة الشرع. فالعلماء المجتهدون سايروا بعقولهم واجتهاداتهم الأحداث والفتوحات والتوسعات لتبليغ الرسالة وأداء الأمانة، وكانوا متعاونين كلّ في مجاله الزماني والمكاني.

ويؤكد الباحث على أن أهم عوامل إصلاح الأمة هو الاجتهاد الصحيح الصائب المستنير بالأصول. وعلى علماء المسلمين أن يبعثوا من جديد هذا العامل الأساسي- عامل الاجتهاد- ولتكن الانتماءات المذهبية للتعارف لا للتناكر، وللتعاون لا للتخاذل والتنابز.

المصلحة المعتبرة شرعًا وضوابطها وتطبيقاتها في المعاملات المصرفية

محمد مختار السلامي

بحث ضمن أعمال «الندوة الفقهية الثانية» لبيت التمويل الكويتي، المنعقدة في الكويت في الفترة من ٤-٧ ذي القعدة ١٤١٠هـ/ الموافق ٢٨-٣١ مايو ١٩٩٠م.

عدد الصفحات : ١٨ صفحة **من ص١٧: ص٣٤**

يبدأ الباحث دراسته بتحديد معنى المصلحة؛ فهي تعني من ناحية اللغة الدلالة على ما كان الصلاح فيه واضحًا وقويًا. ويقابل المصلحة المفسدة، وتجمع على المصالح والمفاسد.

وقد تعددت المفاهيم الاصطلاحية للمصلحة، وحدث بينها تداخل، ولكن يرى الباحث أن التشريع الإسلامي قد راعى المصالح؛ فكل من تتبع ما جاء عن الله وعن رسوله وجد أن كل ما أمر الله به فيه مصلحة للعباد في دنياهم وأخراهم، وأن كل ما نهى الشارع عنه فيه

مفسدة وخسران للبشر في دنياهم وأخراهم، وأن الشريعة نصت على جميع المصالح.

وقد ثبت أن الشريعة الإسلامية معنية بجلب المصالح ودفع المفاسد بطرق، منها:

الطريقة الأولى: طريقة عامة يقينية، إذ يحصل في نفس المتتبع للتشريع ولنصوص الوحي أن إصلاح الفرد والجماعة إصلاحًا عامًا وخاصًا هو قاعدة التشريع. ولم يثبت ذلك بنص واحد ولكن بنصوص متعددة متكاثرة، وفي مواقع مختلفة شملت الأوامر والنواهي، والقصص والتعليل والأمثال.

الطريقة الثانية: التنصيص على مصالح التعيين. والتنصيص على المصالح والمفاسد مرتبط بالأوامر والنواهي. والنصوص لم تستوعب كل ذلك قطعًا بالتعيين. فدعوى أن الشريعة قد نصت على جميع المصالح إن كان ذلك على التعيين في الجزئيات فغير مسلم، وإن كان معنى ذلك هو الاطمئنان إلى أن التشريع الإسلامي قد اعتنى بجلب المصالح ودرء المفاسد فصحيح.

ويتناول الباحث طريقة اعتبار المصالح من خلال التقسيم العقلي الذي يقضي بأنها:

١- إما مصلحة خالصة.

٢- أو مفسدة خالصة.

٣- وقد يجتمع فيها الأمران على التساوي.

٤- وقد تترجح المصلحة.

٥- وقد تترجح المفسدة.

٦- أما الفرض السادس هو انتفاؤهما فغير ممكن.

وينتهي الباحث من هذا إلى وجود أمرين أساسيين:

- الأول : أن الشريعة راعت المصالح في التشريع قطعًا.

- الثاني: أن الاعتماد على المصلحة كدليل للإذن في الفعل؛ والاعتماد على المفسدة كدليل على المنع ليس أمرًا سهلا.

وبناء على ذلك فإنا نجد علماء الشريعة وقفوا من المصلحة والمفسدة كدليل من أدلة الشريعة مواقف متباينة. وقد اعتنى الشيخ ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة» بضبط المصلحة بأمور، وهي:

١- أن هذه المصالح لا تستند إلى متابعة ما استقر في ذهن الجماعات البشرية، وإنما المعول في إدراكها على مخالطة الشريعة، والاطمئنان إلى مرعيات في بناء الأحكام وإصلاح أحوال الأنام. وقد جاءت الشريعة بمقاصد تنفي كثيرًا من الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح.

٢- أن هذه المصالح حاجة ماسة لا غنى للفقيه عنها، وضرورة من ضرورات مسايرة الشريعة لتطور البشرية، ومصداقًا لخلود الشريعة وعمومها.

٣- أن هذه المصالح هي مصالح كلية لا مصالح جزئية.

٤- أن الاعتماد على المقاصد الكلية أولى بالاعتبار من القياس، إذ القياس دائمًا ظني في كل أو معظم حالاته، أمّا المصالح الكلية فهي يقينية.

٥- أن مقاصد الشريعة تشمل العبادات والمعاملات والقضاء. فما من باب من أبواب التشريع إلا وللمقاصد الشرعية مدخل في استنباط الأحكام للقضايا المستجدة.

٦- أن مقاصد الشريعة لا تقضي على النص، وإنما هي خادمة للنص.

ويشير الباحث إلى أن كثيرًا من الأقلام قد تحركت للدعوة باعتماد المصلحة بسبب قضية الربا الذي قامت به البنوك الربوية التابعة للاستعمار وهيمنته على الاقتصاد العالمي هيمنة كاملة، وأصبح جزءًا من الحياة المالية وأسواق المال والسلع والمعاملات. وبناء على ذلك اندفع علماء ساءتهم أوضاع العالم الإسلامي اقتصاديًا، ورأوا أن طريق الخلاص لا يكون إلا بإقدام المسلمين دون تردد على النسج على منوال الاقتصاد الغربي، وفتح أبواب التعامل الربوي على المنهج الغربي بدون تقييد اعتبارًا للمصلحة العامة.

وخلاصة القول أن المصلحة راعاها الشارع في تشريعه يقينًا، وأنه قد صرح ببعض المصالح، وأومأ إلى البعض الآخر، وأوكل لعلماء الأمة أمر التدبر في شرع الله ليستنبطوا مقاصد التشريع، لكي تكون هذه المقاصد مسعفة للفقيه فيما يجد من القضايا التي لم يجد لها الدليل الشرعي الخاص، وأن تلهمه الحدود عند الضرورة استثناءً محدودًا، وأن النص الشرعي ثابت معمول به، لا سلطان لفكر فرد أو جماعة عليه بالتعديل أو النقص.

ويطبق الباحث تصوره هذا على البنوك الإسلامية، فيتتبع مجموعة الفتاوى الصادرة عن بيت التمويل الكويتي وعن بنك فيصل الإسلامي السوداني. وتبيَّن له أن بيت التمويل

الكويتي كان منهجه في الإفتاء اتباع النص من الكتاب أو السُنّة، والتقيد بما جاء فيهما تقيداً كاملاً. فإن لم يكن هناك نص فإن الترجيح بين الأقوال هو الأخذ بأيسرها.

فالمصلحة أساس الفتوى في القضايا التي لم يسبق فيها رأي للفقهاء السابقين، كما تدخل المصلحة كمرجح عند اختلاف السابقين، لكن عند التطبيق اعتمدت الفتاوى مطلق المصلحة كاساس للحكم.

أما فتاوى بنك فيصل الإسلامي السوداني- إذا تجاوزنا قضايا التأمين التي فيها نوع من اعتبار المصلحة- فإنه لم يتبين أن الفتاوى اعتمدت المصلحة.

دراسة في مدى جعل المصلحة دليلاً على الحكم الشرعي

د. محمد شريف أحمد

بحث ضمن أعمال «الندوة الفقهية الثانية» لبيت التمويل الكويتي، المنعقدة في الكويت في الفترة من ٤-٧ ذي القعدة ١٤١٠هـ/ الموافق ٢٨-٣١ مايو ١٩٩٠م.

عدد الصفحات : ١٦ صفحة **من ص٣٥: ص٥٠**

يشير الباحث في مقدمة دراسته إلى أن الجدل قد حُسم أو كاد حول مسألة التعليل الشرعي؛ إذ أدى استقراء مقاصد التشريع إلى حقيقة أن أحكام التشريع تهدف إلى مصالح العباد. ولم يعد للرأي القائل بأن أحكام الشرع غير معللة أثر في الفقه الإسلامي المعاصر. وأن حقيقة أن الحكم الشرعي معلل هي الأساس المكين لمشروعية الاجتهاد في الفقه؛ فلو وقف الرأي عند حدود النص لجمد الفقه.

ولا يقصد الباحث بالعلة هنا المعنى الفلسفي الذي يرمي إلى فرض الحكم وحتميته، بل يعني بها المعنى المناسب الذي قدر الشارع بحكمته أن يحمله الحكم الشرعي لمصلحة الإنسان في ذاته، أو في مجتمعه في دنياه ولآخرته، وليكون دليلا يسترشد به فيما يستجد من الأحداث والوقائع عبر تطور الإنسان.

ويؤكد الباحث على أن الله سبحانه هو الكمال المطلق والغنى المطلق، ولا حاجة به قطعًا إلى مصلحة تعود إليه، فلا مناص من الإقرار بأن الحكم الشرعي مقرر لمصلحة تعود إلى الإنسان، والشريعة هي عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه.

ومعنى هذا أن نصوص الشريعة هي العدل والرحمة، وأي تطبيق جائر لها هو انحراف عن معانيها وإبعاد لها عن روحها الكلية. وليس معنى هذا أن المصلحة هي الحاكمة على النص. ولا يعني أيضًا أن المصلحة هي معيار الأحكام دون التفات إلى المصادر الشرعية لها؛ فالمصلحة تكون معيارًا لحُسن تطبيق النص كما تكون معيارًا حين لا يوجد النص.

ويسلم الباحث وفقًا لمنطق الإسلام بأن لكل فعل أو أمر حكمًا شرعيًا يستفاد إما من الوحي أو من السُنّة، أو من العقل الذي عليه أن يلتمس اتجاه الحكم الشرعي في ضوء النصوص ومقاصد الشريعة. والأخير يشمل الاجتهاد الفقهي، وباستقراء الأحكام الشرعية نعلم أن المصلحة هي الملاك الجامع لعللها وحكمها.

وما دامت فكرة المصلحة مستنبطة من النصوص المعللة بالمصالح، ومن مقاصد التشريع، فالمفروض أن لا يثار الجدل حول صفة المصلحة المعتبرة وحقيقتها. فالذي يتفق مع منطق الموضوع أن تكون المصلحة شرعية حين تكون متصلة بنوع المصالح المعتبرة في الشرع، أما المصلحة التي ألغاها الشرع فهي ليست بمصلحة شرعية، وإن كانت مصلحة بالمعنى المادي.

ويرى الباحث أننا لكي نضع المصلحة في إطار شرعي في ضوء أصول الشريعة وقواعد الأصول لابد من مقدمات تصلنا بالمدخل الشرعي للمصلحة المعتبرة، وهي:

المقدمة الأولى: أن الإسلام نظام كامل لحياة المسلم. يستمد المسلم منه منهج حياته في عبادته وفي نفسه وفي مجتمعه، ووسيلة استمداده هو العقل.

المقدمة الثانية: عند تفقه وتدبر القرآن الكريم تبرز حقيقة أن الإسلام لم يعد يضيق حياة المسلم بتعاليمه المنهجية المحددة، فلم يحصرها في نطاق محبوس، بل وسع مجالات الفكر والعمل بسعة الكون كله.

المقدمة الثالثة: أن القرآن هو كلام عربي تميز بإعجازه، فلا يستكنه معناه ومقاصده إلا بفهم عميق لقواعد اللغة والبيان وفقًا لما كان متعارفًا لدى العرب.

المقدمة الرابعة: أن النصوص الشرعية لم تعالج المسائل التفصيلية للأحكام الشرعية العملية إلا في الأمور والعلاقات التي تتطلب الثبات والدوام، واكتفت بوضع القواعد العامة والأصول الكلية والخطوط العريضة للأحكام الشرعية. فالنصوص الشرعية هي موجهات ومرشدات للعمل والاجتهاد الفقهي.

ومن هنا انطلق علماء الشريعة صوب كل ناحية من كتاب الله وأحاديث نبيه ﷺ ينشدون منهما طريقا للحكم، أو يلتمسون قاعدة شرعية، أو مبدأ عامًا يستخلصونه من استقرائهم للمقاصد الشرعية.

المقدمة الخامسة: أن الشريعة تبتغي الإحسان، وهي قانون عام خالد يهدف إلى ضبط سلوك الإنسان بالعدل في كل مجالات الحياة، وإلى ضمان تحصينه ضد الانحرافات التي تخل بالنظام الاجتماعي، أو بالمعنى المقصود لتحقيق إنسانيته.

المقدمة السادسة: أن الحكم الشرعي المنبثق من نص قاطع في ثبوته ودلالته في الكتاب أو السنّة هو الحكم الذي يتعين الوقوف عنده وجوبًا أو ندبًا، ولا اجتهاد في مضماره. وعندما لا يوجد النص، يبحث في الأشباه والنظائر بدلالة العلة، وهي المصلحة والحكمة.

ومن ضوابط المصلحة الشرعية:

١- اندراج المصلحة في مقاصد الشارع، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ فكل ما يحفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة.

٢- عدم معارضة المصلحة للكتاب.

٣- عدم معارضة المصلحة للسنّة.

٤- عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها.

وأخيرًا يختم الباحث دراسته بأن المصلحة المعتبرة هي المصلحة الموزونة بميزان الشرع وقواعده، سواء كانت معتبرة بنص شرعي أو بأصل الإباحة.

سبل التحديث ومسالك الاجتهاد
وقفات في أصول الفكر السلفي في المغرب

سعيد بن سعيد العلوي

بحث ضمن مجلة «الاجتهاد» العددان العاشر والحادي عشر من ملف «الاجتهاد والتجديد في المجال الحضاري العربي الإسلامي» (٣-٤) هموم الحاضر والمستقبل، السنة الثالثة، شتاء وربيع العام ١٤١١هـ/١٩٩١م.

عدد الصفحات : ٣٠ صفحة **من ص١٧٣: ص٢٠٢**

يبدأ الباحث دراسته بالتفريق بين «التحديث» و«الاجتهاد»، ويرى أنهما مفهومان

ينتميان إلى حقلين دلاليين متمايزين من حيث موضوع كل منهما، ومختلفين من حيث الأهداف التي يتوخاها كل منهما والوسائل التي يسخرها لخدمة تلك الأهداف.

فالتحديث يتعلق بالوجود الاجتماعي، وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي والاقتصادي والقانوني والفكري، كما أنه يتعلق بما يحصل من الوعي من النظر في تلك الأنماط المختلفة من الوجود في صلتها بالأحداث المستجدة والظاهرة في مستويات السياسة والاجتماع والاقتصاد.

وبالجملة فالتحديث عملية تتعلق بالمجتمع من جهة أولى، وترتبط بالتاريخ من جهة ثانية، وترجع إلى الأيديولوجيا وفعاليتها من جهة ثالثة. وبالتالي فإن التحديث من وجهة نظر مؤرخ الفكر السياسي والاجتماعي، هو مجموع الكيفيات التي يسلكها الفكر والمجتمع في النظر إلى التحول الاجتماعي الحادث، وفي التغير السياسي المواكب لذلك التحول أو الناتج عنه. كما أن التحديث، في الوقت ذاته، هو مجموع الحلول المقترحة في الرد على الإشكالات الحاصلة وحصيلة الإجابات النوعية على الأسئلة الحرجة التي تمثل تحديًا يريد أن يعصف بالبناء الاجتماعي الموجود، ويطيح بالأنسجة الاقتصادية والسياسية والفكرية التي بها يكون قوام ذلك البناء ووجوده.

والاجتهاد هو نظر في الدين والشريعة بغية تقديم الحلول والأجوبة الشرعية على المستجدات التي تحدث في المجتمع الإسلامي، وتتعلق بصور الوجود في ذلك المجتمع وشروط العيش فيه عيشًا يواكب مستلزمات التغير ومقتضيات التطور. والمسلم يجد في الدين الأجوبة الملائمة لما يعرض له في معاملاته من قضايا وما يجابهه من أسئلة.

وللفقيه في تقديم تلك الأجوبة برنامج معلوم يخطط لمبادئه وكلياته علم دقيق في منهجه وواضح في موضوعه وهدفه، وهو علم «أصول الفقه»؛ فالجواب إما أن يكون جليًّا في نص واضح من الكتاب أو من السُنَّة، أو يكون مما سبق تقريره والعمل به في إجماع المسلمين.

لكن نصوص الكتاب والسُنَّة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، ونحن نعلم قطعًا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها. ولهذا فإن الفقيه مدعو إلى استخلاص الأجوبة الشرعية المناسبة للحوادث الجديدة والمطابقة لأحكام الشريعة. وهو مطالب بإعمال العقل الفقهي بغية الحصول على تلك الأجوبة.

وهذا الجهد العقلي الذي يبذله الفقيه في مجال الشريعة، أو إعمال العقل الفقهي هذا

قصد الحصول على الحكم الشرعي في «النازلة» هو ما يدعى في الاصطلاح الفقهي اجتهادًا، لأنه من جهة الاشتقاق اللغوي مأخوذ من بذل الجهد واستفراغ الطاقة. ثم إن للاجتهاد شروطًا وطرائق وأحكامًا. وللمجتهد منهجية دقيقة هو محمول على الالتزام بها، وللشريعة أهداف ومقاصد هو مضطر إلى استيعابها أولاً، وإلى مراعاتها والعمل بها ثانيًا.

يرتبط الاجتهاد إذن بالحقل الدلالي الشرعي، ويرجع إلى الدين الإسلامي وأحكامه؛ فهو إذن نظر الدين في المستجدات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو جواب الشرع في مستلزمات التطور ومقتضيات التحول والتغير، ويرتبط بالتحديث. ولكن للتحديث منطقه الذي يجد تفسيره ومعناه في التاريخ والمجتمع. ولذا فإن الناظر في المفهومين «التحديث والاجتهاد» وفي الحقل الذي ينتمي إليه كل منهما، لا يجد بينهما اختلافًا وتغايرًا فحسب، ولكن نجد من الشريعة إعراضًا عن التحديث ونفورًا من الحداثة واشتقاقاتها.

يستشنع المسلم المحدثات ويستشنع البدع، ولكنه بالمقابل يستحسن السُنّة الحسنة ويحبذ التجديد في أمر الدين، بل هو يرجوه ويطلبه. وعن التقابل بين البدعة/السُنّة الحسنة من جهة، والتحديث/ التجديد في أمر الدين من جهة أخرى نشأ سؤال ما زال العقل الفقهي يحاول الإجابة عنه: ما الحدود الفاصلة بين البدعة وبين السُنّة الحسنة؟ السُنّة الحسنة لا تكون كذلك إلا بازاء خطة جديدة في السلوك لم تكن معلومة من قبل. وقد تباينت المواقف والمذاهب الفقهية في النظر إلى العلاقة بين أحكام الشرع الإسلامي من جانب، وبين ما يحدث للناس في حياتهم الاجتماعية والسياسية من نوازل من جانب أخر، وهو اختلاف في الإقرار والموافقة أو في الإعراض والرفض. وفي الأزمنة الحديثة ظهرت نماذج من هذه البدعة منها الكشوف والتقنيات العلمية.

الاجتهادانية منهج المناهج ورؤية ضرامية للوجود والصحة العقلية إقامة علم الاجتهاد على السببية والقوانين والاستقلال

علي زيعور

بحث ضمن مجلة «الاجتهاد» العددان العاشر والحادي عشر من ملف «الاجتهاد والتجديد في المجال الحضاري العربي الإسلامي» (٣-٤) هموم الحاضر والمستقبل، السنة الثالثة، شتاء وربيع العام ١٤١١هـ/١٩٩١م.

عدد الصفحات : ٥٦ صفحة

يتكون البحث من مقدمة وستة أقسام. يتناول الباحث في المقدمة دراسة لمصطلح

الاجتهاد، وأن الاجتهاد المحدث سيظهر خطأ ما في الصحة العقلية، أو في مقومات الشخصية المعاصرة والتكيف الإيجابي.

والاجتهاد يحمل معنى موسعًا يقترب من أن يكون في حالات العبادات وفي المعاملات قاصدًا إلى هدف هو إعادة القراءة أو التأويل، وإلى هدف لاصق هو تعزيز روح العلم. فالاجتهاد أداة تكييف ايجابي، ويُعد إعمالاً للعقل والنظر للرأي والفكر في قضايا الحياة والواقع وإشكاليات القيم وتصارع الواجبات.

والاجتهاد هو المنهج المميز للحضارة العربية الإسلامية، وهو الذي حرث في ميادين العلوم التي عرفتها تلك الحضارة والذي هو مجموعة من الوسائل أو الدروب الواقعة بين المنطلق والغاية المقصودة. وهو مجموعة الطرائق التي هي لجوء للكتاب والسُنّة والإجماع واستعمال للقياس، وإعمال للعقل أو الرأي أو ترجيح لما هو نافع أو مصلحة أو ذريعة مؤكدة، وهو أيضًا الوضع موضع التنفيذ لما هو استصحاب وشريعة عند أمم سابقة (شرع من قبلنا) ولما هو إنساني الغاية (وفيه منافع للناس).

وقد احتل الاجتهاد في ميدان المعرفيات العربية الإسلامية مكانة مرموقة، فمنطق الاجتهاد من حيث هو منطق أصول الفقه، أو من حيث هو مجموعة المناهج (القرآن، السنة، القياس، الاستصحاب، الاستحسان، العقل) اشتهر كأداة تنتج وتحرك، تنتقد وتحاكم.

يبدو الاجتهاد إذن عامًا شاملاً: اهتم بالمعاملات (العلائق الاجتماعية والاقتصادية) وبأمور العبادة والعلائقية مع الألوهية والغيب، واحتوى كل نشاط، وكل فعل أو ميدان.

والاجتهاد كما يقصده الباحث هو نظر علمي ممنهج، قائم على قوانين، ومتحرك بالسببية، وبذلك فهو اجتهاد [مطلق] لا ينحصر بنص محدد، وهو يهتم بكل نص، وبكل ما في كل نص.

القسم الأول عن ميدان الاجتهاد وأصوله ووظائفه. ويرى الباحث أن مدوناتنا الكبرى حصرت الاجتهاد في موضوع واحد هو أصول الفقه، ثم ألحقت تلك الثقافة على نسيج الاجتهاد. ولذا وجب إعادة الوعي بالاجتهاد في جميع مواقف الحياة، ففي الواقع لا يتوقف الإنسان عن الاجتهاد وإلا تحول إلى كائن سكوني. ولذا ينبغي إعادة فهم الاجتهاد وإعادة تحريكه في كافة المجالات.

ويرى الباحث أن إلحاح الاجتهاد العربي الإسلامي على المنهجية لم ينتظر مجيء

الشاطبي حتى ينتقل ذلك الاجتهاد إلى اجتهاد ينصب على المضمون، فقد كان معروفا راسخا أن الدين منذ بدايات الوحي كان خطابا في توجيه الإنسان والحياة والمجتمع، ودعوة إلى إعادة الضبط في مجال الفعل والقيم ومصلحة الجماعة.

ولا شك في أن مقاصد الوحي هي الاهتمام بمقاصد المكلف، وأن هدف النبوة هو تنظيم الحياة، والإعداد لرفع مستوى الإنسان في هذه الدنيا.

ويشير الباحث إلى تكامل علم المقاصد وعلم الأصول، وأنهما يتعاونان. والمقاصد قد أضحت اليوم متنوعة، والمعاملات تعددت وصارت تدرس تحت اسم علوم المجتمع (كالاقتصاد والوظيفة التشريعية للدولة، وقوانين الأحوال الشخصية)، ولذا لابد من الاهتمام بوجهي علم الاجتهاد: الأصول (القواعد والمناهج) التي تهتم بالماضي، ثم المقاصد (أسرار التكليف) التي تهتم بالحاضر والمستقبل، والتي تغلب القطعي والضروري أو الحي والحتمي، والوقائع والمتغيرات. لذا لابد من التكامل مع الحياة والوقائع، مع المصالح والهموم، ولا نقول بأن المصالح يجب أن تتقدم على الأصول.

القسم الثاني عن أصول الفقه. ويرى الباحث أن «الاجتهاد جهاز للمعرفة في الحضارة العربية الإسلامية، وأنه علم وفن وصناعة لم يتخصص بدراسة النصوص الدينية وأنه روح تحرك الفقهيات والكلاميات والفلسفة وشتى ميادين الوعي والسلوك.

القسم الثالث عن «الاجتهاد معرفة وأساس إنتاج المعرفة». وفي القسم الرابع يتحدث عن الاجتهاد والروح الجديدة.. والقسم الخامس عن السببية والقانون في الاجتهاد. أما القسم السادس والأخير فهو عن أن الحداثة في الاجتهاد دليل على الصحة النفسية العقلية.

التنظير الأصولي وتطبيقاته عند الإمام الشافعي

د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان

بحث ضمن كتاب «الإمام الشافعي، الاحتفاء بذكرى مرور اثني عشر قرنا على وفاته»، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

عدد الصفحات: ٤٢ صفحة　　　　من ص١٦٥: ص٢٠٦

يتكوَّن البحث من مقدمة وعدة أفكار. ويشير الباحث في مقدمة دراسته إلى علاقة الفقه بأصول الفقه، وأنها علاقة وثيقة لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر؛ إذ لا يتصور فقه

بدون أصول، لأنه يعدم الأسس والجذور، كما لا يتصور أصول دون فقه، وإلا كانت نظريات بحتة، وقواعد عقيمة غير منتجة.

ويرى الباحث أن سد باب الاجتهاد كان له أثره الكبير في ترسيخ الانفصال بين الفقه والأصول، فأصبحت مادة أصول الفقه آلة جدل، وخرجت عن مقاصدها، وجنحت عن أهدافها.

هذه هي المشكلة التي واكبت الفقه الإسلامي، بل الفكر الإسلامي بعامة قرونًا عديدة، والتي تنتظر حلاً جذريًا.

وإن الأجواء الفكرية والتغيرات الاجتماعية في عالمنا المعاصر تُلح على إيجاد منهج سوي يعيد إلى هذا العمل سابق أهدافه ومقاصده، أداة للاجتهاد وآلة للاستنباط الصحيح.

والحل قائم ماثل في منهج المرونة الأصولية الأولى التي أبدع نسجها وأحكم تأليفها الإمام الشافعي، حيث آخى فيها بين الأصول- نظريات وقواعد وضوابط- والفقه- فروعًا ومسائل وأحكامًا- في إطار منهجي كامل، فأقام في رسالته جسورًا قوية متماسكة بين الأصول والفقه، وأثبت أنهما علمان متلازمان حسًا وذهنًا في كل مرحلة من مراحل الاستنباط وتطبيق الأحكام.

ويقتصر هذا البحث على فحص الجانب المنهجي وتتبعه في موضوع القياس من كتاب «الرسالة». والقياس من الموضوعات الأصولية التي نالت اهتمامًا كبيرًا من الإمام الشافعي تدوينًا وجدلاً، فكثيرًا ما كان يحج أهل الرأي والقياس بالقياس.

وقد نظر الشافعي للقياس من حيث حجيته، وأنه ضرورة تشريعية قد دل على ضرورته وحجيته الكتاب والسُنَّة والآثار. وللقياس عنده مفهوم أوسع مما هو عند الفقهاء والأصوليين المتأخرين، فهو عنده مرادف للاجتهاد كما جاء في تعبيره «الاجتهاد القياسي».

ويستعرض الباحث معاني القياس، ووجوهه التي عناها الإمام بذلك في وجهين:

أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصول فلا يختلف القياس فيه.

ثانيهما: أن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به، وأكثرها شبهًا به.

ويضع الإمام الشافعي شروطًا ومواصفات علمية وعقلية وخلقية وفطرية لمن ينصب نفسه للقياس، ولابد من توافر هذه الشروط والمواصفات كاملة من دون نقص. وضرب أمثلة لما ينتج من خلل لنقص بعض منها.

أما عن كيفية الاجتهاد الذي عناه الإمام الشافعي، والذي أوجب له مواهب فطرية وقدرات ذهنية وعلمية، فقد أوضح أن أهم ما ينبغي لصاحبه معرفة الفرق بين المختلف، وأن عليه أن يبحث عن الدلالات ويتفحصها ويتكلف بالتعرف عليها ليبلغ عين الحقيقة.

ثم يقدم الباحث دراسة وافية عن «ما لا يصح القياس عليه من الأخبار» ويعني بها منع القياس على الأخبار التي خرجت مخرج الرخص، لأن الرخصة بمثابة الاستثناء من القاعدة العامة، ولا قياس على مستثنى.

وينهي بحث القياس بذكر زمرة من الشواهد والتطبيقات التي جمعت في طياتها (ما يقاس عليه ولا يقاس) في مسألة واحدة، ولكن من وجهين مختلفين، واستشهد على هذا بمن بلغها وفاة زوجها فتزوجت، ولكن تبين فيما بعد وجوده على قيد الحياة، والمرأة تُنكح في عدته.

وهكذا يبلغ البحث الأصولي تمامه عند الإمام الشافعي تنظيرًا وتقعيدًا وتقريرًا وشرحًا وتحليلاً مؤيدًا بالشواهد والتطبيقات الفقهية العديدة. وليس هذا في موضوع القياس فحسب، بل في كل موضوع أصولي في مدوناته الأصولية المعروفة.

وينهي الباحث دراسته بأن الأمة الإسلامية الآن أحوج ما تكون فيما تواجهه من تغيرات وتحديات إلى أن تستفيد من فكر الإمام الشافعي في الفقه والأصول والمنهج والأسلوب، بل من كل موروثه العلمي. وفي ظل هذا المنهج الأصولي تنشأ الأجيال القادرة على الاجتهاد الفقهي السليم في غير مجافاة أو مغالاة، ودون تطرف أو انحراف.

المصلحة وأصول الإمام الشافعي

د. محمد المختار ولد أباه

بحث ضمن كتاب «الإمام الشافعي، الاحتفاء بذكرى مرور اثني عشر قرنا على وفاته»، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

عدد الصفحات : ١٢ صفحة   من ص٢٦١: ص٢٧٢

يبدأ الباحث بطرح السؤال الآتي: هل كان الإمام الشافعي يعتبر المصلحة في أصوله؟

ويجيب بأن الرأي السائد عند جمهور العلماء أن الإمام الشافعي لا يعتبر المصلحة من

أصول التشريع. وهذه المقولة لها ما يبررها من الناحية النظرية. وصحيح أن الإمام الشافعي لم يتحدث عن المصلحة في رسالته المشهورة، ولم يتعرض لتعليل الأحكام إلا من قبيل الخبر، كما أنه أبدى تحفظًا معروفًا تجاه الاستحسان الذي يعتمد أساسًا على نظرية اختيار أهل الرأي والحكمة.

وقد اجتهد الإمام في وضع ضوابط دقيقة لامتثال الطاعة؛ وذلك بالتأكيد على معنى الخبر الوارد من الشارع، ودراسة معانيه اللفظية، والنظر في اتصال سنده وعدالة ناقله، وكان هذا المنهج واضحًا في مناقشاته.

وفي هذه المناقشات لم يتعرض الإمام الشافعي في أي موضع للحكمة من الأوامر، أو للمقاصد العامة للتشريع، بل تراه حين يتعرض للخلاف في العرايا أو حول الضمان بالخراج، لا يعلل هذه الأحكام بمصلحة الناس، ولكنه يقتصر على المقارنة بين الروايات في الأخبار.

ولم يكن الإمام الشافعي بدعًا في عدم اعتبار المصلحة أصلا مستقلا من أصول الفقه الإسلامي، فلا أحد من الأئمة يضعها في مصاف الأصول المعروفة، بل إنهم جعلوها من المسالك التي توصل إلى علة الحكم في القياس تحت اصطلاح المناسبة.

وتحت عنوان «نظرية المعاني والمقاصد العامة عند الشافعي» يشير الباحث إلى أن موقف الإمام الشافعي الحقيقي من المقاصد العامة للشريعة يتمثل في ثلاثة مصادر: وهي في نظرته الأولى عن القياس، والثانية في أقوال أتباعه، والثالثة في بعض التطبيقات الفرعية في أقواله الفقهية.

فقد كان الإمام الشافعي يدرك إدراكًا تامًا هذه المقاصد، وكانت أسس مذهبه على قواعد حرص أن تكون منضبطة، وأن يكون منطلقها الأساسي هو اتباع الخبر الصحيح عن الشارع، وتقديمه على كل ما يخالفه. ولا شك في أن نظرته إلى المصلحة تتلخص في اتباع الشريعة نفسها.

وقد حاول الشافعي التوسيع من مجال القياس ليشمل استنباط كل حكم لم يرد في الكتاب أو السُنّة بالنص، ثم الاعتماد على المعنى في هذا الاستنباط، وهو أوصاف معينة. وهذا هو ما أطلق عليه الأصوليون فيما بعد اصطلاح «الحكمة» و«المناسبة» أو «الاستصلاح». وسماه أمام الحرمين بالاستدلال، وهو اعتماد المصلحة.

ويعرض الباحث أنواع المصلحة ودرجاتها، وأنها تختلف صورها وتتفاوت درجاتها.

وقد اهتم العلماء بوضع سلم المصالح، وأوضحوا أن منها ما هو من الضرورة، وترمي عمومًا إلى حماية الدين والنفس والعقل والنسب والمال، وبينوا ترتب الأحكام عليها.

ثم رأى العلماء كذلك من المصالح ما هو حاجي، كالتجارة والزراعة وأنواع الحرف، وقد يصل بها الأمر إلى أن تكون من فروض الكفاية لما تتضمنه من المصالح العامة للأمة. أما التحسينات فهي كثيرة تجمع المصالح الكمالية المعروفة.

فكل هذه الأشياء مصالح منضبطة اعتبرها الشارع، ورتب عليها أحكامًا معروفة، وكل ما كان في معناها حسب اصطلاح الشافعي فهو من المناسب الذي يدل عليه الحكم الشرعي.

ومن القضايا المأثورة عن الإمام الشافعي والتي تستند أحكامها إلى المصالح المرسلة قوله بـ:

١- قتل الجماعة بالواحد، وهي مسألة وردت فيها الآثار عن عمر بن الخطاب، لكن لم يرد فيها نص صريح من كتاب أو سُنَّة.

٢- إتلاف الحيوان الذي يقاتل عليه الكفار لإضعافهم.

٣- جواز أخذ نبات الحرم لعلف البهائم لما يلحق الحجيج.

٤- الأكل من الغنيمة في دار الحرب قبل قسمها، مع ورود النهي عن الانتفاع بها قبل قسمها، والاستناد في هذا الحكم يعود إلى الحاجة المُلحة للجهاد وظروفه التي تقتضي في بعض الحالات أحكامًا خاصة.

٥- تضبيب الأواني بالفضة مع عموم النهي عن استعمال أواني الذهب والفضة.

وينهي الباحث دراسته بأن الإمام الشافعي قد استطاع أن يبرز معالم المبادئ الأساسية لمعاني الشريعة، فكان من أبرز هذه المعاني نظرية مصلحة أمة الإسلام أفرادًا وجماعة.

خصائص فقه النوازل في سوس، ونماذج مختارة منها

د. الحسن العبادي

بحث ضمن مجلة «دار الحديث الحسنية»، المملكة المغربية، العدد ١٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

عدد الصفحات : ٦١ صفحة   من ص١٨٥: ص٢٤٥

يبدأ الباحث دراسته بتعريف فقه النوازل، لغويًا واصطلاحيًا. وينتهي منها قائلاً: إن طبيعة هذه الشريعة هي الحركة والنشاط والاستزادة المستمرة من المعرفة؛ فليست شريعة جامدة، بل تساير الزمن والمكان، وتتطور إلى حركة دائمة لشريعة كاملة خالدة.

وقد جاءت الشريعة لتنظيم حياة الإنسان المسلم تنظيمًا محكمًا، وهي تسايره في أطوار حياته منذ ولادته إلى أن تسلمه إلى الحياة الأخرى. ولحكمة الله في هذه الشريعة التي أنزلها واقعية عملية، لا فلسفية ونظرية ترددت كلمة «يسألونك» خلال كتاب الله خمس عشرة مرة. وتلك الأسئلة تتناول جميع شئون الحياة لافتة نظر كل مفكر بتنوعها إلى التأمل والاعتبار، ومثيرة في القلوب الرغبة في الاستزادة من العلم والبحث عن الحقيقة.

تحت عنوان «هل النوازل تطبيق عملي للفقه المالكي؟» يشير الباحث إلى أن المذهب المالكي استقر وظهر على كل المذاهب الأخرى التي كانت منتشرة في مناطق من الغرب الإسلامي، وقد ازدهرت الفتيا والنوازل. ولم تمر إلا فترة وجيزة حتى أصبحت كل من القيروان وقرطبة وفاس ومراكش وسوس وغيرها من جهات الغرب الإسلامي مراكز علمية.

فكان مما يثير الإعجاب أنهم خصوا شئون الفتوى والنوازل بعناية واهتمام تفوقان كل وصف، حتى إن الفقه المالكي التطبيقي العملي نجده كله ما زال حيًّا بين طيات كتب النوازل، مما جاز معه القول بأن الفقه المالكي لم يمُت، بل تجده في الوقائع والنوازل أكثر مما تجده في الأمهات.

وإن هذا الفقه المتمثل في النوازل هو شرع الله الحي السرمدي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن عبارة «وبه العمل» التي تقترن بأقوال المذهب لا تعني فقط العمل الوقتي بل تعني أيضًا وجوب العمل به دائمًا.

وقد أثرت كتب النوازل في الفقه المالكي أكثر من المؤلفات الأخرى العادية، وفي مقدمة هذه الكتب، كتاب «المعيار» للونشريسي الذي قال فيه إن الاعتبار بالمعاني والمقاصد

لا بالألفاظ والمبادي، وهذا بالإضافة إلى قضايا تبادل العملات وسك النقود. وفي «المعيــار» كذلك أجوبة عما يسمى الآن بالتلوث وحماية الطبيعة، وأجوبة عمن يتملص من أداء واجبات الدولة، وأجوبة عمن يتعرض للناس في الطرقات بالشعوذة وضـــروب الــسحر، والتــداوي، وضرب الفال والنظر في الكف، وأجوبة عما أحدثه بعض المسلمين من الاحتفال بليلة الميلاد.

والكتاب الثاني كتاب «المعيار الجديد» للمهدي الوزاني؛ فقد أورد بدوره كثيــرًا مــن قضايا وقته، منها أجوبة حول حكم شرب القهوة والشاي والتبــغ، ومنهـــا أن الهـــلال يثبــت بالبارود وبالنار والتلغراف، كما يثبت بالبينة الشرعية، وكثير غيرها تجدها مبثوثة في كتــب النوازل مما يجيز القول بأنها تُعد صورة ناطقة عن المجتمع المغربي في فترة صدورها.

وهناك نوازل أخرى تتناول مسائل خاصة، مثل جواب حفص الفاسي السلطان حول الاستعانة بالكفار في أمور الجهاد. ورسالة في الحسبة لأبي سعيد المزكلدي، ورسالة في الإمامة العظمى لأبي السعود الفاسي، وغيرها من مؤلفات.

وهذا النوع يتناول مسائل معينة ترصد لأمر اقتضته ظروف الأمة، ويغلب عليه نوع الرسائل أو التقييد، وهو كثير.

والذي يستخلصه الباحث أن فقه النوازل هو أحد الميادين الفسيحة للتطبيق العملي للفقه المالكي في الغرب الإسلامي، كما أن لكتب النوازل- سواء العامة أو الخاصة- جانبًا آخر هامًا قلما يُلتفت إليه، وهو الجانب الاجتماعي والتاريخي؛ فقد تتخلل النوازل إشارات إلى أحوال المجتمع الإسلامي في هذه المنطقة من الغرب الإسلامي، من عادات وتقاليد في الأفراح والأتراح، وأنواع الملبوسات والمطعومات، وحالات معينة في الحرب والسلم، والغلاء والرخص، والخصب والجدب، وانتشار العمران وتقلصه، وانتشار العدل والظلم بين أفراد المجتمع إلى غير ذلك من الأحوال، مما يجعل من كتب النوازل مصدرًا وثيقًا وواقعيًا للمؤرخ الاجتماعي كما هو للفقيه.

ثم يعقد الباحث مقارنة بين النوازل السوسية والنوازل لدى علماء المغرب والأندلس. ويعرض أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بينها، ويختار من الأندلس نوازل ابن رشـــد، ومـــن إفريقية نوازل ابن عبد الرفيع التونسي، ومن المغرب نوازل العلمي، لأن كل واحد من هؤلاء يمثل جهة لها مميزاتها وخصوصياتها.

ويقارن الباحث بين نوازل سوس ونوازل ابن رشد. ويرى أن مـــن أوجـــه الاتفـــاق

والتشابه أن نوازل ابن رشد، رغم هذه الأهمية التي تكتسبها في الفقه النوازلي ظلت غير مرتبة على أبواب الفقه حتى طبعت أخيرًا (١٤٠٧هـ) وكذلك جل النوازل السوسية.

ومن أوجه الاتفاق كذلك أن نوازل ابن رشد ونوازل سوس تشتمل كل منهما على جل الفروع الفقهية من العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والحدود والجنايات، إلا أن الغالب على النوازل السوسية هو قسم الأحوال الشخصية ويأتي في الدرجة الثانية المعاملات.

ثم يعقد الباحث مقارنة بين نوازل إفريقية لابن عبد الرفيع ونوازل سوس، فيشير إلى أن نوازل ابن عبد الرفيع تشتمل على أبواب الفقه كلها من عبادات وأحكام النكاح وأحكام البيوع والسلم والجعل والإجارة والقراض وغيرها، وهي نفس الفروع الفقهية التي نجدها في النوازل السوسية.

ومن حيث المقارنة مع محتويات نوازل سوس فهي أكثر موافقة وتشابهًا معها، سواء فيما يتعلق بأحكام الأسرة أو غيرها، ربما لأن بيئة إفريقية أكثر شبهًا بالبيئة المغربية.

ومن أوجه الاتفاق أيضًا أن كثيرًا من نوازل العبادات تتعلق بالمجتمع الفلاحي، ولذلك نجد عند ابن عبد الرفيع- كما عند فقهاء سوس- مسائل تتعلق بالصلاة على التبن أو على صبرة الزرع، أو مسائل تتعلق بالصيام، مثل الغبار الذي يصيب الحصاد أو الدارسين للزرع.

أخيرًا يعقد الباحث مقارنة بين نوازل العلمي ونوازل سوس، ويرى أن أوجه الاتفاق بينهما كثيرة والفوارق نادرة بالمقارنة مع نوازل إفريقية والأندلس.

أما عن خصائص النوازل السوسية، فهي متعددة: منها دفاعها عن الشريعة الإسلامية وصونها من التلاعب بأحكامها، واستقلالها عن غيرها من النوازل ومراعاتها للوضعية السياسية لسوس، وعنايتها بالوضعية الاجتماعية.

ومن هذه النوازل أن من خصوصيات النوازل السوسية رعايتها للوضع الاجتماعي، حيث رأوا أن عمل المرأة ومشاركتها في الإنتاج في سوس لا يوازيها عملها في المدينة، وإن كانت بعض النساء في المدن يعملن. أما النساء في سوس فكلهن يعملن إلا من كانت غير قادرة لمرض أو عجز. ولذلك رأى الفقهاء أن حرمانهن من نصيبهن من هذا ظلم لهن؛ فلم يقع خلاف بين فقهاء سوس في شأن إعطاء المرأة نصيبها من قيمة عملها. وهكذا تصبح كتب النوازل مرجعًا أصيلاً في دراسة المقاصد الشرعية.

العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية

د. طه جابر العلواني

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة»، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بيروت، السنة الثانية، العدد السادس، ربيع الآخر ١٤١٧هـ/ سبتمبر ١٩٩٦م.

عدد الصفحات : ٢٨ صفحة　　　　من ص٩ : ص٣٦

تتناول هذه الدراسة وظيفة العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية. ويرى الباحث أنه ما من شيء اضطربت فيه الأقوال وتضاربت فيه الآراء وكثرت حول موقعه المناظرات والمحاورات كالعقل، على الرغم من ظهور موقف الإسلام منه.

فإن العقل إن صلح واستقام صلح الأمر كله، وإن فسد أو انحرف أو تخلف عن موقعه أو تجاوز حدوده فسد الأمر كله، ولم ينفع بعد ذلك ضابط.

فلا غرابة إذا ما وجدنا القرآن يوليه العناية، ويتولى رسم سُبل تقويته، وبيان طرق تربيته وتنميته، والحدود التي عليه أن يدخر دونها طاقته، وأن يحفظ فيها قدرته ليستفيد الإنسان منه الفوائد التي ربط الخالق العظيم استفادتها به.

وردت مادة (عقل) وتصاريفها فقط في تسع وأربعين آية من آيات القرآن الكريم، وذلك عدا ما ورد بألفاظ أخرى تحتمل معانيها أن يكون المراد العقل. كذلك تعرضت السُنَّة النبوية لبيان فضله وشرفه وأهميته ومحاسبة الله العبد على مقدار ما لديه منه.

وما اتفقت كلمة العلماء على شيء كاتفاقهم على أن ضرورات الحياة التي لا قيام لها بدونها خمس، يقف العقل في مقدمتها. واجتمع الرأي على أن أهم مقاصد الشرائع على اختلافها حفظ الضرورات الخمس التي يُعد العقل أشدها ضرورة وأكثرها أهمية.

ثم يتناول الباحث مفهوم العقل عند مفكري الإسلام، ومراتب الإدراك. ثم يعرض لمكانة العقل في عصر التنزيل والصدر الأول، حيث لم يكن هناك خط فاصل بين العقل والنقل، لأن القرآن قد استثار كل طاقات القوم العقلية والفكرية. وعالم الغيب تحكمه عقائد تستقر في القلوب، وعالم الشهادة يمارس العقل فيه وظيفته الاستكشافية التنظيمية مع سائر القوى التي هيأها الله تعالى في الوجود.

وعن علاقة الوحي بالعقل عند سلف الأمة يشير الباحث إلى أن الوحي وتوجيهاته

الكلية وعناية الإسلام ومقاصد تشريعاته تتفق مع العقل المهتدي الفاحص والقلب المطمئن بالإيمان. ولا سبيل للوصول إلى الحق إلا بواسطة العقل الذي يلفت الانتباه إلى الكون وظواهر الطبيعة والخلق والإبداع المُشاهَد.

أما مسائل التشريع، سواء تعلقت بالسياسة والمصالح العامة أو المعاملات والأحوال المدنية، فقد كانت مسرحًا لاختلافات في الاجتهادات والرأي كثيرة، لأنهم كانوا يدركون أن أحكام الفروع مبناها على العلل والمصالح وتنظيم شؤون الحياة، فلابد من استعمال العقل.

ويعرض الباحث نماذج حية لمواقف السلف من العقل والوحي، وأن قضايا الغيب والمتشابه قد كفوها من خلال الوحي؛ فلا ينبغي أن يشغلوا عقولهم بها؛ فالانشغال بها وضع لأهم الطاقات في غير موضعها، واستخدام للعقل في غير مجاله.

ويحدد الباحث أول الوهن وبداية الفصام الذي وقع بين النص والعقل، وذلك في أعقاب الفتنة الكبرى التي اشتعلت إثر استشهاد الخليفة عثمان بن عفان ﷺ ، حيث وُلدت في تلك الفترة فرق الشيعة والخوارج والمرجئة، وأدى هذا إلى تأويل النصوص وليِّها، لتدل على مذاهب تبنوها، ومواقف اتخذوها مسبقًا، فجاؤوا في هذا الأمر بالعجب العُجاب، بالإضافة إلى وضع الحديث والكذب على صاحب الرسالة لتقديم نصوص صريحة الدلالة على ما يريدون.

وتحت عنوان «العقل والنقل في المجال الفقهي» يشير إلى جانب استطاع العقل فيه أن يقدم صورة مشرقة، بقي فيها العقل والنقل متكاتفين فأتيا أحسن الثمار وأفضل النتائج، تلك النتائج التي ستبقى منبهًا إلى أن هذا الدين لا تقوم دولته إلا على تلك الوحدة التي تجمع بين الوحي والعقل، وأن أي انفصام بينهما سوف يؤدي حتمًا إلى ضياع الأمانة وتعطيل الرسالة وانهيار الأمة.

ويعرض الباحث نماذج من «إبداع الوحي الإلهي والعقل المسلم» حين يتكاتفان ويتفاعلان، من أمثال الإمام أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وغيرهم.

فأبو حنيفة كان من أولئك الأئمة الذين وضعوا قواعد القياس الأصولي وأسسه، ويسجل له أصحابه قرابة نصف مليون مسألة من مسائل الفقه المختلفة قد أفتى فيها، وبين الوحي الشرعي التصرف فيها. وأثرى الإمام مالك الفكر الإسلامي بقواعد أصولية ومسائل فقهية لا تزال حتى اليوم قادرة على التجاوب مع حاجات الناس ومشكلاتهم. وجمع الإمام الشافعي مسائل الأصول للمرة الأولى في رسالته التي لا تزال مباحثها محور الدراسات

الأصولية منذ وُضعت، ونحوه الإمام أحمد بن حنبل، وقبلهم جميعًا جعفر الصادق.

ومع أن بعض الأئمة حاولوا حصر مجالات النظر العقلي فيما له أصل يرجع إليه كالإمام الشافعي، إلا أن كثيرين من الأئمة الآخرين رفضوا ذلك الشرط، فقالوا بالمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، والعُرف، والعادة، والأخذ بالأخف أو الأثقل، والأخذ بأقل ما قل أو لنسمه التوسط.

وهناك الأصل الذي سموه بـ«الاستدلال» وهو عبارة عن إقامة دليل ليس بنص ولا إجماع، ولا قياس شرعي. والاستدلال إنما يكون بأدلة قائمة على النظر العقلي المحض، كالقياس المنطقي، والاستصحاب، والتلازم بين الحكمين من غير تعيين علة.

نيـة الاتبـاع

د. محمد بن محمد شتا أبو سعد

بحث ضمن مجلة «البحوث الإسلامية» الصادرة عن رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء- الرياض، العدد الثامن والأربعون، ربيع الأول- ربيع الآخر/ جمادى الأولى- جمادى الآخرة، ١٤١٧هـ.

عدد الصفحات : ٩٤ صفحة **من ص٢٧٩: ص٣٧٢**

يتكوّن البحث من تمهيد وعدة أفكار. يرى الباحث في التمهيد أن المسلم الصادق هو مسلم متبع وليس مسلمًا مبتدعًا، ولذلك فإنه لا يحتاج إلى صك يثبت صلاح مِلّته، ولا إلى وصف يدلل به على صفاء عقيدته.

وموضوع هذه الدراسة هو النية، وهي قضية عقدية، ويحاول الباحث الوقوف على حقيقة النية ودورها في حياة المسلم. ويضرب مثالاً يبيّن به فكرته بشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب. ويتحدث عن نية الولي أو الصوفي مع بيان الفوارق الحقيقية بين الولي الحق والصوفي الحق. ويعالج هذا الموضوع من خلال مسألتين:

المسألة الأولى: حقيقة نية الاتباع التي يجب أن يلتزمها الوليّ أو الصوفي. ويبدأ بتعريف معنى الولي الحق، الذي يوالي الطاعة والعبادة بنية لا يداخلها شرك وعقيدة لا يتطرّق إليها ضلال. ويتحقق هذا بأمرين: الإيمان من جهة، والتقوى من جهة.

والولي يعرف أن الإسلام دين عمل لا استغلال فيه، ودين توحيد لا شرك، ودين

إخلاص لا مراءاة، ودين سر في العطاء وعلانية في الرجاء، دين صلاح الفرد والجماعة.

وكذلك فإن من يزعم التصوف عليه أن يتقي الله تعالى، وملاك الأمر بالنسبة لــه أن يعرف أن الصوفية في حد ذاتها لا نص عليها في كتاب الله ولا في سُــنَّة رســوله ﷺ ، وأن الصوفية بأشكالها الحالية تنطوي على تصرفات حمقاء، وأن الجنة لها مفتاح واحد هو الإيمان والتقوى بمنأى عن البدع.

إن الإسلام دين لا يطالب الناس بما لا يقدرون عليه. وإذا كان الله قد أمرنا بــالتقوى فقد قيدها بالاستطاعة. والإسلام هو دين النيات الحسنة ولا مكان فيه للنيات السيئة. ولذا فــإن الولي الحقيقي لا يتظاهر بالولاية أبدًا، ولكن إذا شعر الناس بمكانته فلا يجوز لهم أن يرفعوه إلى مرتبة أعلى من مرتبة إنسانيته، لأن الغلو فيه شرك بالله.

ويتناول الباحث موضوع النية، ويشير إلى كثرة المؤلفات في هذا الموضوع لأهميته. والدليل على ذلك أن الشرع خصص النية بالإرادة المتوجهة نحو الفعل ابتغــاء مرضــاة الله وامتثال حكمه. وهذا أمر يرتبط ببواعث الإنسان؛ فالنية إجابة للباعث، وكلما كــان الباعــث شريفًا كانت النية نية اتباع لا نية ابتداع.

وقد عالج الفقه علاقة النية بالإرادة، فقال إن النية أخص من الإرادة، فليس كل مــن يريد ينوي، ولكن كل من ينوي يريد، ولكن النية أعم من العزم والقصد. والنية لا تتحرك إلا استجابة لباعث معين. والنية بأخذها صورة من صور الإرادة، وهي في حالــة كمــون فــي أعماق الإنسان ومحلها القلب، ولا حاجة لإظهارها في عبادات الإنسان إلا ما نــص عليــه. ولكن النية فيما عدا ذلك يجب أن تدل عليها أمارات خارجية تؤكد استجابة إرادة الإنسان لها، بحيث تقترن بالقصد في الفعل المقدور.

يترتب على هذا التعريف أن النية لا تؤثر في الإخلاص، وإنما تتأثر النية بالإخلاص، وهي لا تتجه إلا لله. وكلما كان الإنسان مخلصًا كانت النية سليمة، لأن النية بغيــر إخــلاص رياء.

ويتناول الباحث موضوع حقيقة النية من خلال عرضه لحديث «إنما الأعمال بالنيات» الذي قوامه الإخلاص، وهو مقصد قرآني بيّن، وهدف إسلامي كبير؛ فلا قوام للنيــة الحــسنة بغير إخلاص، لذا كانت نية العبادة مقرونة به.

كما أن الإخلاص يستلزم معرفة الإنسان حكم العمل قبل أن يقدم عليه. فالنية تــستلزم

العمل بالمنوي، والقصد يستلزم العلم بالمقصود. كما أن الإخلاص كاف لتحقق الثواب وإن لم يأت الإنسان العمل الذي انتواه، ومن يعمل عملاً دون إخلاص فإنه لا يُثاب عليه.

ويجمل الباحث أفكار هذه المسألة فيما يلي:

١- النية هي أساس الأعمال كلها.

٢- الإخلاص هو جوهر النية.

٣- شروط النية هو المتابعة.

٤- العمل الصالح هو ميزان النية.

٥- الطاعة هي الحكمة الكامنة وراء النية، كما أن حبوط العمل ثمرة فسادها.

المسألة الثانية: عن الأحكام الشرعية التي لا قوام لها بغير النية. ويشير الباحث إلى أهمية هذا الموضوع وعظيم الفائدة فيه، حيث ترتبط النية ارتباطًا وثيقًا أولاً في مجال العقيدة والتوحيد، وثانيًا في مجال المعاملات الشرعية.

فمن حيث أهمية النية في أمور العقيدة، فإن العقيدة الإسلامية تقوم على إخلاص العمل لله، أي إفراده سبحانه بالعبادة. والعبرة في ذلك هي بصدق النية، ولذا لا يجوز صرف العبادة لغير الله. ومع النية الصادقة يبقى الإنسان رغم جميع الكبائر تحت مشيئة الله. وعلى الإنسان أن يلتمس كافة الطرق المؤدية لزيادة الإيمان، وذلك بالطاعات والاستغفار والتقليل من استعمال المباحات، والتورع من المشتبهات.

من حيث أهمية النية في مجال العبادات، فإنه لا عبادة بلا نية، ولا أداء للعبادة إلا على أساس الاتباع لا الابتداع. وفقه الشريعة هو المناط والأساس الذي تدور حوله عبادات وعادات وأعمال وتصرفات الإنسان.

دور الاجتهاد الجماعي في مواكبة المستجدات بالنظر لمقاصد الشريعة الإسلامية

د . عبد العزيز مصطفى الخالد

بحث ضمن أبحاث ندوة «الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي» التي تنظمها كلية الشريعة والقانون- جامعة الإمارات العربية المتحدة، في الفترة من ١١-١٣ شعبان ١٤١٧هـ/ ٢١-٢٣ ديسمبر ١٩٩٦م.

عدد الصفحات : ٧٤ صفحة **جـ١ من ص٤١: ص١١٤**

موضوع البحث يربط بين عمل المجتهد في مستجدات الحياة ومقاصد الشريعة؛ فالأحداث كل يوم في تجدد، والأحكام كل يوم تُطلب، وقضايا الناس كل يوم تتنوع، وكتاب الله وسُنّة نبيه هما الاستمداد والمستند بعد أن أتم الله الدين وأكمل الشريعة، فلا حكم إلا لدينه، ولا شرع إلا للقرآن وسُنّة نبيه.

وهذه الشريعة مبنية على مصالح العباد في المعاش والمعاد؛ فالدين عدل كله ورحمة كله، ومصالح كله، وحكمة كله. وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة. ومن هنا كانت تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق.

ويتكوّن البحث من فصلين، الأول يندرج تحته ثلاثة مباحث: المبحث الأول عن معنى الاجتهاد لغة واصطلاحًا، وكلاهما يعني بذل الجهد، ولكن في المعنى الاصطلاحي هو جهد مخصوص بأمر معين. والاجتهاد أنواع، أحدها الاجتهاد بحسب التكليف والآخر أنواع الاجتهاد بحسب المجتهد، والثالث أنواع الاجتهاد بحسب الواقعة.

والفصل الثاني عنوانه «مقاصد الشريعة والاجتهاد». وفيه يتحدث الباحث عن العلاقة بين الاجتهاد ومقاصد الشريعة؛ إذ إن من شروط المجتهد أن يكون عارفًا بمقاصد الشريعة باعتبارها غاية الاجتهاد. ذلك أن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا. فلا يصح إطلاق مشروعية أمر ما أو عدم مشروعيته إلا بعد فهم مقاصد الشريعة، لأن التكاليف أساسًا شُرعت لمصالح العباد الدنيوية والأخروية، ولأن مآلات الأفعال إما أن تكون معتبرة شرعًا أو غير معتبرة.

ولبيان صلة الاجتهاد بمقاصد الشريعة يتحدث الباحث ابتداءً عن مقاصد الشريعة في مبحثين: الأول لما يرجع من المقاصد إلى قصد الشارع، والثاني لبيان أن قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف. ويختمها بالمبحث الثالث لبيان العلاقة بين الاجتهاد ومقاصد الشريعة.

المبحث الأول: ما يرجع من المقاصد إلى قصد الشارع، وهذا البحث هدفه ينحصر في معرفة قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء، وقصده من وضعها للتكليف والعمل بمقتضاها.

وقصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء ينقسم ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينات. والضروريات تشمل: الدين، والنفس والعقل والنسل (أو العرض) والمال.

وهذه المقاصد الثلاثة (الضروريات والحاجيات والتحسينات) تترابط فيما بينها، وهذا الترابط يؤكد العلاقة بين جميع مصالح العباد من نظر الإسلام؛ فالضروري من المقاصد أصل للحاجي والتحسيني، والتحسيني يعتبر كالتتمة للحاجي، والحاجي كالتكملة للضروري.

والمبحث الثاني عن قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف. ولبيان قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف لابد من بيان شروط التكليف، وهو القدرة، أي قدرة المكلف على فعل ما كُلف به، ثم الانتقال بعد ذلك إلى بيان التكليف الشاق، والعلاقة بين المشقة والاجتهاد وأنواع التخفيفات بسبب المشقة.

ولما كانت المشقة مجلب ضيق وعنت للمكلف، فإن الشارع قد شرع من الأحكام ما يتلاءم مع رفعها، فأوجد أحكامًا أصلية، وأوجد رخصًا حتى يتناسب الحكم مع طاقة المكلف وقدرته. وهنا يبرز دور المجتهد في رفع العنت والكلفة عن المكلف. وما يقال بالنسبة للعبادات يشمل غيرها من تكاليف الشرع من باب أولى؛ إذ العبادة أساس كل تكليف. وأمور الحياة كلها إنما يُنظر إليها من ناحية تحقيق المصلحة باعتبارها هدف الشارع من وضع الأحكام.

أما المبحث الثالث والأخير، فهو عن العلاقة بين الاجتهاد ومقاصد الشريعة، ويدور حول شروط المجتهد أولاً، الذي وصل إلى درجة الاجتهاد، وأن ينظر في اجتهاده إلى مصلحة المكلف وقدرته على الأداء. وهذا يتحقق من وجهين:

الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها؛ فالشريعة مبنية على اعتبار المصالح أساسًا، وهذه المصالح تختلف بالنسب والإضافات. ذلك أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف من

وقت لوقت، ومن شخص لشخص؛ فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعًا لما يــراه المكلــف مصلحة، بل يعود إلى الشارع. والشارع وحده هو القادر على أن يــضبط مــصالح النــاس جميعًا.

الوجه الثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهم الأول؛ فإنه لا يشترط للمجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدًا في كل علم يتعلق به الاجتهاد بالجملة، فإن كان هناك علــم لا يمكن أن يحصل للمجتهد وصف الاجتهاد حقيقة إلا به، فلابد أن يكون من أهله حتى يُعــد مجتهدًا فيه. وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه.

إن الفقيه بحاجة إلى معرفة وفهم مقاصد الشريعة حتى يتمكن من التــصدي للوقــائع والأحداث، ويجتهد فيها ويفتي. ويقول الشيخ ابن عاشور: «إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالهم والاستفادة من مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيــه بعــد أن يعرف علل التشريعات الثابتة.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه، بما لاح للمجتهد مــن أدلة الشريعة، وليس له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة تلقي مَنْ لم يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة في تشريعها؛ فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها».

وقد حفلت كتب الفقهاء والعلماء بالقواعد والضوابط التي تحدد مسار المجتهــد فــي اجتهاده وما ذلك إلا لتحقيق المصلحة التي هي مقصد الشارع من شرع الأحكام، فما قاعــدة الضرر يزال، أو المشقة تجلب التيسير، أو درء المفاســد أولــى مــن جلــب المــصالح، أو الضرورات تبيح المحظورات، أو غير ذلك من القواعد إلا موازين ومعايير للمجتهد في منحاه ومسلكه الاجتهادي.

النص القرآني ومشكلة التأويل

مصطفى تاج الدين

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، خريف ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

عدد الصفحات : ٢٣ صفحة　　　　من ص٧: ص٢٩

يتكوَّن البحث من مقدمة وخمسة محاور. يطرح الباحث في المقدمة بعض الاعتراضات التي تثار حول قضية التأويل، ومنها أن القرآن الكريم قد فسر وأوِّل وانتهى البحث في معانيه، وتوضحت طرق استخلاصها. وهناك من يعتقد أن كتاب الله قد فسره العلماء الراسخون في العلم تفسيرات أضاءت معانيه، وما علينا سوى أن نعكف على هذه المصنفات الجليلة لنرى ما فيها.

وهناك في الطرف المقابل اتجاه يرى أن النص القرآني نص لغوي مفتوح على جميع التأويلات؛ ولهذا فمعنى النص يتعدد بتعدد قراءته ويتنوع بتنوعها. ويلتقي الاتجاهان- من حيث اعتقدا التناقض- في غاية واحدة هي قتل المعنى واغتياله.

المحور الأول: عنوانه «مفهوم التأويل». ويشير الباحث إلى أن مصطلح التأويل مر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: تميزت بكون المصطلح حُمِل فيها على دلالته اللغوية الأصلية.

المرحلة الثانية: حُمل فيها المصطلح على دلالته الاصطلاحية الحادثة.

ويمثل للمرحلة الأولى بما ورد في المعاجم اللغوية القديمة، حيث ركزت على التفسير اللغوي للمصطلح، ولم تُشر إلى معانيه الاصطلاحية الحادثة.

أما المرحلة الثانية، فيمثل لها المؤلف بكتاب «لسان العرب» لابن منظور، حيث كان يسوق المعاني الأولى للتأويل، لكنه يزيد عليها المعنى الجديد الذي استقر عند علماء الكلام والأصول وغيرهم. وفي هذه المرحلة أصبح التأويل على صلة كبيرة بالمجاز. ويظهر هذا عند الإمام الغزالي، ونجده عند الآمدي في «الإحكام»، والباجي في «إحكام الفصول في أحكام الأصول» وغيرهما.

وبالجملة فإن مفهوم التأويل يدور حول معانٍ ثلاثة: التوضيح، ويكونُ التأويل فيه

مرادفا للتفسير، والمقصود منه التحقق العيني للدلالة اللغوية في القــرآن ومآلهــا إلــى فعــل واقعي. الترجيح، ومداره حمل اللفظ على أحد محتملاته من المعاني بدليل يقترن به.

والمحور الثاني عن المعنى التاريخي وانحسار التأويل، ويؤكد الباحث أن رهن المعنى في دلالته التاريخية يمثل خطرًا على الفكر الإسلامي وعلى النص القرآني ذاته؛ فهو تجريــد كلام الله من الشهادة الخالدة على الناس، والتحرك الإيجابي مع صيرورة التاريخ البشري.

وقد حصر أصحاب هذا الاتجاه الدعوة لاعتبار المعنى التاريخي مهمة المفــسر فــي النقل والإسناد، وأنكروا استعمال الرأي في استخراج المعنى، لأنه- أي المعنى- معطى سلفا، وغاية ما يتحرك فيه عقل المفسر هو الترجيح بين المعاني التاريخية المختلفة، والاختيار بينها بوساطة الإسناد، وتحقيق النص، كالجرح والتعديل.

والمحور الثالث عنوانه «المعنى الذاتي وانحراف التأويل». ويرى الباحث أنه إذا كان المعنى التاريخي هو دلالة النص زمن نزوله، فإن محور المعنى الذاتي هــو متلقــى الــنص بميولاته واعتقاداته وحتى أوهامه وشهواته.

وقد عرف تاريخنا التفسيري أنصارًا للمعنى الــذاتي، مثلــتهم المــدارس الكلاميــة والفلسفية والتصوفية، حيث حملت القرآن على مقتضى النظر القبْلي للمؤول، فبنــى أتبــآعهم تفاسيرهم على أساس مذهبي خالص.

وعنوان المحور الرابع «الأصول الدينية لنظرية التأويل». وما يقصده الباحث من هذا المحور هو الكشف عن الحلقات الواصلة بين التصورات النقدية في المجال الأدبي وأصــولها الاعتقادية، حتى يكشف عن كيفية خلط مجالات التأويل الديني والأدبي بعضها ببعض.

ويذهب أصحاب الاتجاه المعاصر المنادي بنظريات النقد الجديد إلى القول بالحرية في التأويل؛ وأصبح من السهل الادعاء بأن القرآن الكريم نص لغوي، وأن المدخل اللغوي كــافٍ لتفسيره واستخلاص معانيه.

ويرى د. حسن حنفي أن معنى النص قد يتغير حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، وحسب الفروق بين الأفراد، وتبعًا للبيئات الثقافية والحضارات والعصور. وقد يأخــذ الــنص الواحد معاني مختلفة طبقا لمراحل العمر الواحد، وطبقا للتجارب المكتسبة حتى ليبدو الــنص مساوقا وتابعًا لتطور الفرد، وأن النص حامل للخبرة، والقراءة خلق جديد له، واكتشاف لأبعاد ربما لم تكن مقصودة في نشأته الأولى. ولهذا فإن المفسر لا يحتاج إلى فهم المعنى التاريخي،

بل يقرأ النص، ويفهم معناه، ويستعمله بوصفه حجة. فالنص بهذا المعنى ليست له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يقرأ كل عصر فيه نفسه، وهذه القراءة تلغي كل ثوابت النص.

وفي المحور الخامس يضع الباحث ضوابط التأويل. ووظيفة هذه الضوابط تظهر في الحد من حرية المؤول، وخلق تآخ مثمر بين بنية النص ومقاصد المؤلف وأفق انتظار المتلقي.

ويقصر الباحث ضوابط التأويل على خمسة ضوابط هي:

١- المقصدية: وفي تراثنا العربي توجد تصورات دافعت بنحو جدي عن المقصدية، وكانت هي المهيمنة في مجالنا التداولي. وإعمال المقصدية في تأويل القرآن تعصم «القارئ» من إنتاج تأويلات تصطدم مع المقاصد الربانية. ويصوغها الباحث في القاعدة التأويلية: «كل تأويل تعارض كلا أو جزءًا مع مقصد من مقاصد الشريعة فهو تأويل فاسد كلاً أو جزءًا».

٢- السياق المقامي. ٣- والسياق النصي. ٤- والسياق الثقافي. ويقدم في هذا المجال ثلاث قواعد، وهي: «إذا تعارضت التأويلات، فإن أقربها إلى الصواب أكثرها انسجامًا مع مقام الخطاب» و«إذا تعارضت التأويلات فإن أقربها إلى الصواب أكثر انسجامًا مع سياق الخطاب» و«كل تأويل بني على غير مقتضى التأويل العربي فهو تأويل فاسد».

٥- الانسجام الدلالي:

كان علماء التفسير على وعي بقضية الانسجام، فجعلوا من أصول التفسير «تفسير القرآن بالقرآن»؛ فما غمض هنا توضح هناك، وما أجمل هنا فُصّل في آخر. ويعتمد الباحث في بيان هذا على قاعدة «كل تأويل أدى إلى تعارض أجزاء النص هو تأويل فاسد».

الاجتهاد: حقيقته ومصادره

د. إبراهيم بن أحمد بن سليمان الكندي

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٤١ صفحة　　　　من ص٩٧: ص١٣٧

يبدأ الباحث دراسته بإبراز بدء اشتقاق كلمة «الاجتهاد» ومدلولاتها اللغوية، معوّلا على الآيات القرآنية، وما جاء من أقوال في المعاجم الأصلية، ثم ما أورده كثير من العلماء في بيان حقيقة الاجتهاد من تعريفات اصطلاحية. ثم أتبعها بعد إيرادها بمقارنة وتحليل، وخلص باجتهاد سلف هذه الأمة إلى تعريف أكثر شمولية، وأدلة على المراد بكلمة «الاجتهاد» شرعًا.

ثم انتقل إلى أركان الاجتهاد، وأن أركانه هي أجزاؤه التي يتألف منها، وتتحقق بها ماهيته، بحيث لو فقد أحدها لم توجد تلك الماهية أصلا.

وكما اختلف علماء الأصول في تعريف الاجتهاد، اختلفوا كذلك في أركانه من حيث عددها؛ فمنهم من جعلها ركنين هما: المجتهد والمجتهد فيه، فالمجتهد هو العالم بكيفية الاستنباط، الطالب لحكم المجتهد فيه. والمجتهد فيه ما يطلب الوصول إلى حكمه. ومنهم من أضاف إلى هذين الركنين ركنًا ثالثًا، وهو بذل الجهد أو الاجتهاد بالمعنى المصدري. ومنهم من ذهب إلى أن أركان الاجتهاد أربعة هي: الاجتهاد، والمجتهد، والمجتهد فيه، والأدلة.

ويعرض الباحث أهمية الاجتهاد ودواعيه، وأن الاجتهاد حياة التشريع؛ فمن مقتضيات النمو وتطور الحياة وانتشار التشريع إيجاد الحلول المناسبة وذلك بفتح باب الاجتهاد، وخاصة في عصرنا الحالي، عصر تجدد الحوادث، وتدفق المشكلات وتعقد المعاملات؛ فلا بقاء لشرع ما لم يظل الاجتهاد فيه حيًّا مرنًا ذا فعالية وحركة.

فالاجتهاد ضرورة لا محيص عنها؛ فهناك قضايا كثيرة تستدعي حلولا شرعية سليمة، ولا ملجأ لحلها في غير الاجتهاد، فهو من أعظم القرب إلى الله سبحانه وتعالى، لأنه نقطة الارتكاز التي يقوم عليها الحكم بصلاحية شريعة الإسلام لكل زمان ومكان.

والخلاصة أن الاجتهاد الفقهي فريضة محكمة ينبغي على الأمة أن تحرص عليها كل الحرص، لأنه الوسيلة العملية للكشف عن أحكام الله في أفعال عباده، وإثبات أن الشريعة صالحة للتطبيق الدائم، وأنها لا تقف أمام كل جديد موقفا سلبيًا، وأنها من ثم شريعة حية نامية تأبى الجمود والركود.

ويتناول الباحث دواعي الاجتهاد وبواعثه، ومن أهمها ما يلي:

١- أن الأمة كلها مسئولة عن إيجاد طائفة من المجتهدين في كل عصر وبيئة؛ لتنهض بعبء الاجتهاد لاستنباط ما تقتضيه حياتها من معين هذا التشريع.

٢- أن النصوص القرآنية التي تبين الأحكام الشرعية، مهما كثرت واتسعت قد لا تغطي كل الأحداث حين تجيء.

٣- من الذي يبصر الناس ويفتيهم فيما يحتاجون إليه في شتى مجالات حياتهم، ومن هم أهل الذكر إن لم يكونوا من ذوي الاجتهاد !

٤- لا يتحقق العدل في الأمة دون وجود الاجتهاد في الشرع. والعدل في الإسلام ليس مفهومًا مجردًا، ولكنه غاية ومصلحة. ولذا كان من القواعد المقررة «حيثما كانت المصلحة فثمة شرع الله ودينه». والمقصود بالمصلحة هنا المتمشية مع العدل المطلق الشامل، والحق القويم، لا المصلحة التي يُنظر إليها من منظور ضيق، أو تلك التي تتفق مع الأهواء والرغبات بصرف النظر عما يؤول إليه الأمر في مجال تطبيقها والحصول عليها.

أما عن أنواع الاجتهاد، فهو بمعناه المصدري واحد لا يتعدد، غير أنه يمكن أن يتنوع أنواعًا من حيث درجته، وتعدد المجتهدين في القضية الواحدة وحكمه؛ فهناك اجتهاد مطلق، وهو قسمان: اجتهاد مستقل، وهو ما بُني على المقاصد الشرعية العامة من التشريعات، وعلى الأصول والمدارك التي جعلها الشارع مصادر وأدلة دون التقيد فيها برأي إمام بعينه، وهو أعلى ذروة فيه. واجتهادات الصحابة وكبار التابعين من هذا النوع.

ومنه اجتهاد المذهب الذي يتبع فيه المجتهد الأحكام التي استنبطها إمامه الذي تأثر بمدرسته، ويتعرف أدلتها، وتكون عنده المقدرة على الترجيح بينها بناء على ما يراه.

الاجتهاد: حقيقته ومصادره

السيد عبد المجيد الخوئي

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٢٥ صفحة **من ص١٣٩: ص١٦٣**

يتكون البحث من مقدمة وعدة أفكار. يشير الباحث في المقدمة إلى أن الاجتهاد قد بدأ عند المسلمين بمناسبة الحكم على أساس الشورى، مستندين في ذلك إلى النص القرآني «وأمرهم شورى بينهم» وباعتبار عدم وجود نص عن النبي ﷺ على من يخلفه في نظرهم، وجواز الاجتهاد بالرأي. فكان هناك أئمة ومدارس فقهية متعددة لكل منهم اجتهاده فيما يراه.

أما الشيعة الذين رفضوا الاجتهاد ابتداء لاعتقادهم بوجود النصوص الدالة على ذكر الأوصياء من بعد الرسول ﷺ وهم الأئمة الاثنا عشر المعصومون، فهم الذين لهم الحق وحدهم في بيان الأحكام، وعلى الآخرين جميعًا اتباعهم.

فالاجتهاد بمعناه العام، هو إبداء الرأي والنظر فيما لا نص فيه، أو قياس حكم على حكم آخر قد بدأ عند المسلمين السُنّة ثم توقف، ومن ثم بدأ عند الشيعة كوسيلة للحصول على الحكم الشرعي فيما لا نص فيه، أو فيما اختلفت النصوص حوله، واستمر على ما تجدد فيه، واستحدثت له قواعد وشروط، وهو من المسائل الهامة التي تفرض نفسها اليوم على واقع المسلمين في جميع جوانب الحياة.

ويُعرّف الباحث معنى الاجتهاد لغة، ومعناه اصطلاحًا عند علماء أهل السُنّة وعند الشيعة الإمامية. وقد عرّفه الخوئي بـ «تحصيل الحجة على الحكم الشرعي». وبهذا التعريف أمكن الوفاق بين الأصوليين والإخباريين من الشيعة.

ولما اعتقد الشيعة الإمامية بلزوم الوصي بعد النبي ﷺ وتعيين الإمام علي بن أبي طالب في مقام الإمامة من قِبَل الرسول الأعظم، ثم من بعده أبناؤه الأئمة الأحد عشر مع الاعتقاد بعصمتهم، كما هو الحال مع النبي، فإنهم توقفوا عن إبداء الرأي والنظر والاجتهاد في الأحكام.

ومن بعد الأئمة بادر علماؤهم على جمع ما وصلهم من الأحاديث في موسوعات كبيرة مما ورد في الأصول، وأهمها مجموع في الكتب المعروفة عندهم بالكتب الأربعة، وهي «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني، و«من لا يحضره الفقيه» لابن بابويه، و«التهذيب» و«الاستبصار» للطوسي شيخ الطائفة.

والمجتهد هو العالِم العارف الواقف على أصول الأحكام الشرعية الذي يتمكن من تحصيل الحجة على حكم شرعي فيما لم يرد فيه نص صريح واضح الدلالة وصحيح النسب، وذلك لمعرفته بأصول الشريعة، وما تنطوي عليه من أحكام من الكتاب والسُنَّة.

والشيعة الإمامية يشترطون في المجتهد المفتي الذي يجوز اتباعه، والمعروف عندهم بـ(المرجع) أي من ترجع الأمة إليه في أحكام الشرع- بالإضافة إلى اجتهاده- معرفته باللغة العربية والقرآن والسُنَّة، وأن يكون عارفا بأصول الفقه وقواعده، مُلمًا بعلمي المنطق والكلام وغيرهما.

والشيعة الإمامية لم يأخذوا بجميع الأصول والمصادر التي اعتبرها أهل السُنَّة فيما عدا الكتاب والسُنَّة فقط، وقد أضاف بعضهم عليها الإجماع والعقل، وقد قبلت من قِبَل علمائهم باعتبار أن مردها إلى الكتاب والسُنَّة أيضًا؛ حيث القرآن الكريم قد أمر بالتدبر واستخدام العقل الذي جعله الله مناطًا للإيمان والتوحيد، وميزانًا للثواب والعقاب، فلا يعقل أن يمنع الإنسان من الاستفادة منه لمعرفة الأحكام التي جعلها الله منهجًا للحياة، وبالتالي فلا يمكن للدين أن يأمر بما يخالفه العقل السليم.

والاجتهاد هو النبع الفياض، والرافد الغزير الذي يمد الدين وأحكامه بالحياة، فلا حياة ولا بقاء لشرع لا يمكنه تلبية حاجات معتنقيه بما يتماشى مع تجدد العصور وتجدد الوقائع والحوادث.

ويقع على عاتق العلماء مسئولية إيجاد الحلول المناسبة، وبيان رأي الشرع فيما يستجد على حياة المسلمين. بينما التجديد والتغيير في بعض الأحكام الاجتهادية من قِبَل بعض الفقهاء السابقين أصبحت معيبة ومهينة للمسلمين في عالم اليوم. وهذا لا يتأتى إلا بفضل فتح باب الاجتهاد الذي هو ركن عظيم من أركان الشريعة، حيث به دوامها وحيويتها وتفاعلها مع التطورات المستجدة.

الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، مصادره وضوابطه

الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٢٧ صفحة **من ص١٦٧: ص١٩٣**

يبدأ الباحث دراسته بتعريف معنى الفقه، وأنه علم الأحكام الشرعية، وأن التفقه يطلق على عملية استنباط الأحكام. والاجتهاد هو استفراغ الوسع لمعرفة الأحكام.

وقد بدأ الاجتهاد منذ إرسال معاذ بن جبل إلى اليمن قاضيًا، ثم توسع الاجتهاد في جميع العواصم الإسلامية.

ولما توسعت رقعة الإسلام، وتنوعت الأعراف والعادات، وتضاعفت الحاجات في صعيد الشريعة والأحكام، أو في حقل الأقضية والفتاوى، توسع واستكمل نطاق الآراء والأقوال، وبرزت المذاهب والمدارس الفقهية في البلاد، حتى أصبح علم الفقه والاجتهاد من أبسط العلوم وأطولها، بل وأهمها في الإسلام.

ثم يعرض الباحث مصادر الفقه عند الشيعة الإمامية، وفي مقدمتها: الكتاب، السُنَّة. والشيعة الإمامية يعتقدون حجية ما صح عن أي من أئمة آل البيت من الروايات والأقوال والفتاوى كمصدر للشريعة. ومن هذا المنطلق وسعوا في مفهوم السُنَّة لتشمل سُنَّة النبي والإمام.

ولدى الشيعة الإمامية كتب أساسية هي مصادرهم في هذا المجال، وهي «الكافي»، و«من لا يحضره الفقيه»، و«تهذيب الأحكام»، و«الاستبصار». ويضاف إلى هذه الكتب ثلاثة كتب مطولات دوِّنت في القرن الحادي عشر، وهي: «وسائل الشيعة في أحكام الشريعة» لمحمد بن الحسن الحر العاملي، وكتاب «الوافي» لمحمد محسن الفيض الكاشاني، و«بحار الأنوار» لمحمد باقر المجلسي. وقد ضُمت إليها في القرن الرابع عشر الهجري موسوعة باسم «مستدرك الوسائل» للشيخ ميرزا حسين النوري.

والإجماع عندهم هو المصدر الثالث للتشريع. ويقصدون به اجتماع جماعة يكون

الإمام أحدهم على حكم من الأحكام؛ فالإجماع عندهم يؤول إلى السُنَّة، وليس دليلا برأيه. ولهم أبحاث كثيرة في أقسام الإجماع.

وألحقوا بالإجماع «الشهرة»؛ فبعضهم يفتي بما هو المشهور عند فقهاء الإمامية ولا يتعداه. وقد بحثوا في علم الأصول حول «الشهرة» وما أريد بها. وكذلك ألحقوا بالإجماع «سيرة المسلمين» أو «سيرة المتشرعة» منهم بشرط.

والدليل العقلي، هو المصدر الرابع من مصادر التشريع لدى الشيعة الإمامية. ويقول الباحث إنه ربما يظن من لا خبرة له بمصطلحات الإمامية أنهم يفتون بالعقل ويجعلونه دليلاً من أدلة الأحكام. وليس ذلك على إطلاقه، فإنهم إنما يلجئون إلى ما استقل به العقل بعد الفحص واليأس من الدليل.

ومن ذلك يعلم أن الدليل العقلي عند الإمامية، حقيقته وظيفة عملية عند الشك في الحكم أو في موضوع الحكم. وهناك طور آخر من الدليل العقلي مبني على استقلال العقل بتقرير حسن أو قبح بعض الأعمال، ويتفرع عليه الحكم شرعًا.

والحق أن علم الأصول عند الإمامية في القرنين الأخيرين وجد له طابع فلسفي؛ فكثير من رسائله اختلطت بالفلسفة، فلا يفهمها من لا يعرف الفلسفة الإسلامية. وقد سرى ذلك إلى كثير من المسائل الفقهية الفرعية.

أما ضوابط الاجتهاد عند الإمامية، فيحددها الباحث فيما يلي:

١- معرفة جملة من العلوم، كالعلوم الأدبية والعلوم القرآنية، وخاصة التفسير عمومًا، وتفسير آيات الأحكام خصوصًا.

كذلك يُشترط معرفة علم مصطلح الحديث وعلم الرجال وتاريخ القضاء والفقه، بل وشيء كثير من التاريخ السياسي وسيرة الخلفاء والحكام، ودورهم في إصدار الفتاوى من قِبَل القضاة ورجال الفنون، بل تاريخ نشأة المذاهب الفقهية، أيضًا معرفة الفقه والفقهاء البارزين في المذهب، وعلم الكلام، ومباحث من الفلسفة وعلم المنطق، وكذلك معرفة الأعراف والعادات، فإن للعُرف دخلا كبيرًا في تشخيص الحاجات ومعرفة الحوادث، ومعرفة متطلبات الأعصار، ولا سيما في هذا الزمان بالذات.

٢- يرى كثير من الفقهاء الكبار شرط الاجتهاد في جميع هذه العلوم، ولا يكفي التقليد

فيها. وهذا الشرط في معرفة الكتاب والسُنّة وضوابط الاستنباط وعلم الأصول ونحوها كاد أن يكون مُجْمَعًا عليه.

٣- العقل السليم وحُسن التشخيص واستقامة الرأي، والحذق التام. وهذا لا يحصل إلا بالممارسة الدائبة، واستفراغ الوسع. وبعض فقهاء الإمامية زادوا شرطًا آخر، وهو أن يملك المجتهد قوة قدسية، وذوقا فقهيًا وحسًا تشريعيًا، وهي مما يهبه الله تعالى لأهل التقوى والهداية.

٤- الإخلاص والتقوى والتعهد والالتزام بما شرعه الله.

٥- رعاية الترتيب بين الأدلة، فلا يُقدم ما حقه التأخير، ولا يؤخر ما حقه التقديم.

الاجتهـــــاد

الشيخ محمد الشيخ بالحاج

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٣١ صفحة **من ص١٩٥: ص٢٢٥**

يبدأ الباحث دراسته بأن الجهاد والاجتهاد ماضيان إلى يوم القيامة، لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولا يفترقان من حيث مصدرهما اشتقاقًا، ومن حيث مشروعيتهما حكمًا وجوبيًا.

ومما تجدر وتجب ملاحظته في الاجتهاد بالمفهوم الشرعي أنه تفاعل مع المغيبات عن الحواس، وهو أصعب وأشق من التقاتل مع العدو المحسوس مهما كان.

والاجتهاد أهم وأدوم من الجهاد بمفهومه الخاص، إذ الأصل في حياة الإنسان عامة، وفي ظل الإسلام الحقيقي- بصفة خاصة- السلم والسلام والمسالمة، والإيمان والأمان، والإصلاح والصلح والمصالحة بين خلق الله، بينما الاجتهاد مستمر باستمرار حياة الإنسان على هذا الكوكب الأرضي وخارجه، ما دامت الحياة الدنيا قائمة على التجدد والاستمرارية والابتكار والإبداع، إذ الحياة حركة واستمرار وتجديد لا ينفك.

والحياة المعاصرة أدعى لمزيد من الاجتهاد، حتى في مجال العبادات التي قد يبدو أنها

مستقرة بثوابتها. لكن اتساع مجال حياة الإنسان في هذا الكون بين أقطار السماوات والأرض، يقتضي اجتهادًا واسعًا عميقًا ودقيقًا- وأحيانًا شاقًا- لإضفاء الأحكام الشرعية على كثير من أحكام العبادات، مثل ثبوت أهلة المواقيت لشعائر الله، ومواقيت الصلاة وقبلتها، وتوقيت الصيام إمساكًا وإفطارًا، ومناسك الحج إحرامًا وتحللاً. وهل يبقى دائمًا مرتبطًا بدوران الأرض، وهما مناط التكاليف الزمانية اليومية كالصلاة والإمساك والإفطار، ودوران الأرض حول الشمس وهي مواقيت للناس وللحج والصيام، والزكاة.

وإذا كان هذا شأن العبادات على استقرارها مع ذلك التجدد واستمرار التجدد في مجال العبادات- على استقرارها نسبيًا- فإن مجال المعاملات أكثر اقتضاء لاستمرار الاجتهاد والإبداع والتجديد وفق تجدد الحاجات، واستمرار الإبداع والابتكار. فهناك انشغالات في المجال الصحي والطبي، ومدى ملاءمته، وكرامة الإنسان الذي خصه الله بها، وفضله على كثير من خلقه تفضيلاً.

وهناك احتياج في مجال المعاملات المالية للاجتهاد، خاصة إزاء التكتلات الاقتصادية والمضاربات العالمية بين القارات، بين الشرق والغرب، وبين الشمال والجنوب، وضرب مثالاً على ذلك بالربا.

ويتناول الباحث قاعدتي «الضرورات تبيح المحظورات» و«الضرورة تقدر بقدرها». ويحدد هذه الضرورة بقيود، منها:

١- أن يكون المضطر مضطرًا ضرورة حقيقية لا افتعالاً، لا مناص له ولا ملجأ إلا إلى هذه الوسيلة.

٢- أن يأخذ كل احتياطاته الوقائية، فلا تتكرر له أو عليه هذه العملية الاضطرارية إلا مرة أو مرتين في السنة.

٣- أن يتحدد الحد المأذون بتعاطيه بفوائد لا تتجاوز حد النصاب المشروع في عروض التجارة.

٤- ألا تتجاوز الفائدة الزائدة نسبة الفارق بين الرطب من التمر ويابسه.

ثم عرض سياق المعاملات المالية ومقتضيات العصر اعتبارًا بما يلي:

أ – قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان وأحوال الناس، وقاعدة أو قول القائلين «أحدثوا فأحدثنا» وذلك كله في إطار الثوابت القطعية اليقينية.

ب- التأسيس على اعتبار الشارع حفظ المال مقصدا ضروريًا من الضروريات الخمس، وكليا من كليات الشريعة الإسلامية، ولا يقل عن حفظ الدين وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ العرض والنسل.

ج- القياس على قاعدة تضمين الصناع، التي كاد أن يجمع عليها أئمة وعلماء المذاهب الإسلامية قديمًا وحديثًا، حفاظًا على أموال الناس المستضعفين من جهة، وإتاحة فرصة العمل والكسب، والارتزاق للصناع أرباب المهن والحرف من جهة أخرى.

د - اعتبار أن معظم القيود والشروط التي وُضعت لتوثيق عقود المعاملات بين الناس معظمها من وضع العلماء ذوي الاختصاص في فقه المعاملات لضمان توفير مصلحة المتعاقدين من إبرام العقود على قاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، وأن تلك القيود مصلحية معتبرة في إطار الكتاب والسُّنّة.

حقيقة الاجتهاد ودوره في البناء الإسلامي

د. عبد السلام العبادي

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٢٠ صفحة من ص٢٢٧: ص٢٤٦

تهدف هذه الدراسة إلى توجيه الأنظار إلى أهمية الاجتهاد في البناء الإسلامي، ودوره المتميز في تحقيق مواكبة الشريعة لحاجات المجتمع الإنساني النامية والمتزايدة بما يحقق سعادة الإنسان وخيره في الدنيا والآخرة.

وتتكون هذه الدراسة من ثلاثة محاور رئيسية: الأول عن حقيقة الاجتهاد وأهميته في البناء الإسلامي. وفي هذا المحور يشير الباحث إلى أن رسالة الإسلام جاءت حاوية لكل ما ينظم الواقع الإنساني بكل أبعاده، ويحقق هداية الناس وصلاح أحوالهم.

وقد اتصفت تلك الأحكام المنظمة للواقع الإنساني بصفات الكمال، وجاء هذا الدين ليكون به تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، وإقامة الحق والعدل في حياتهم. وانعكست

الصفات الراسخة للإسلام على الأحكام الشرعية فجاءت أحكامه منظمة لجميع جوانب الحياة الإنسانية.

لكن هذا لا يعني أن كل أمر من أمور الحياة فيه نص مباشر يبين حكمه، وإنما يعني أن الشريعة قد صيغت نصوصها ونظمت أصولها وقواعدها بطريقة تمكنها من ذلك. فنحن أمام نوعين من النصوص:

الأول: نصوص شرعية خاصة تقرر أحكامًا محددة، تبين حكم الله سبحانه في أمور معينة بطريقة ثابتة لا تتبدل ولا تتغير. وهذه الأمور تمت معالجتها بنصوص وأحكام مباشرة.

الثاني: نصوص شرعية عامة، تقرر مبادئ شاملة وقواعد أساسية، وأصولاً كلية، ذات طبيعة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، ولكنها تعطي مجالاً لاختلاف التطبيق في التفصيلات والجزئيات، من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى بيئة، ويظل كل ذلك في دائرة الشريعة، وفي نطاق أصولها وقواعدها ومبادئها. وقد صيغت هذه المبادئ والقواعد والأصول بكيفية تلبي حاجات كل زمان ومكان.

والأمثلة على هذا النوع من النصوص تغطي جانبًا كبيرًا وواسعًا من الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية للمجتمعات البشرية، كمبادئ العدل، والمساواة، والشورى، والتكافل الاجتماعي، وضمان الحاجات الأساسية للناس، والوفاء بالعهد، واحترام المعاهدات، وغيرها من المبادئ التي تتم معرفتها بالدراسة التفصيلية لمختلف النظم الإسلامية الضابطة لجوانب الحياة الإنسانية المتعددة.

وقد حددت الشريعة القواعد الخاصة والعامة التي تستوعب الواقع الإنساني المتطور والنامي والمتغير باستمرار. ومسائل هذا الواقع إما أن يكون منصوصًا عليها بشكل مباشر لا يحتاج إلى جهد لمعرفته، وإما أن يكون منصوصًا عليها بشكل غير مباشر بحيث تحتاج معرفته إلى جهد، وهذا العمل هو الذي يقوم به الاجتهاد.

لذا فإن الاجتهاد يغطي حاجة ملحة من حاجات الأمة، وهو معرفة حكم الله في الحوادث والقضايا المستجدة.

والمحور الثاني «منهج الشريعة الإسلامية في معالجة المشكلات المستجدة». وتحت هذا المحور يشير الباحث إلى أن الشريعة حددت القواعد التي تنظم عملية استنباط الأحكام الشرعية للحوادث والقضايا المستجدة من النصوص، وفصّل هذه القواعد علم أصول الفقه،

وبيّن أن للاجتهاد طرقه ووسائله ومصادره، فهو يكون عن طريــق القيــاس والاستحــسان والاستصلاح والعُرف وغير ذلك.

والمقصود بالاستصلاح بناء الأحكام الشرعية على مقتضى المصالح المرسلة، وهــي المصالح التي لم يرد في الشريعة نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها، إنما تدخل رعايتهــا واعتبارها في مجمل مقاصد الشريعة وأهدافها في تحقيق مصالح الناس الدنيوية والأخروية.

فالأحكام الشرعية لم تشرع عبثًا أو تحكمًا، إنما شُرعت لمصالح وحكم عائــدة علــى الناس في دنياهم وأخراهم؛ حتى فيما يُعرف بالأحكام التعبدية.

وقد عني كثير من العلماء القدماء والمحدثين بالأحكام التي تحقق مصالح الناس وفــق نظر الشريعة في التمييز بين المصالح والمفاسد، فلم يُترك أمــر تقــدير المــصالح للهــوى والارتجال، وإنما بينوا الشروط التي يجب توافرها في المصلحة المرسلة حتى تُتخذ أساسًا في بناء الحكم. وأهم هذه الشروط:

١- أن تكون مصلحة قطعية لا تعارضها مصلحة أهم منها أو مثلها.

٢- أن تكون مصلحة عامة لا نادرة تتعلق بآحاد الناس.

٣- أن تكون مصلحة ضرورية بها رفع حرج لازم.

٤- أن تكون مصلحة ملائمة لا تصادم نصًا شرعيًا.

وقد أطال العلماء في بيان مقاصد الشريعة ومتعلقاتها من أفعال العباد، وقسموا ذلــك إلى مراتب ثلاث: الضروريات والحاجيات، والتحسينيات. وأوضحوا كيف يــستنبط الحكــم الشرعي للأمر المستجد من حيث تعلقه بأي مرتبة من هذه المراتب في مجال رعاية المصالح التي تدخل في مقاصد الشريعة العامة.

المحور الثالث «أهمية الاجتهاد الجماعي وضرورة الاهتمام ببناء مؤسساته». ويرجع الباحث أهمية ذلك لضرورة توحيد الأنظار تجاه المسائل والقضايا حتى لا تختلف الأمة فــي مواجهة القضايا والمشكلات. وقد ظهرت أهمية الاجتهاد الجماعي عن طريق المجالس العلمية والمجامع الفقهية.

علماء الإسلام وعلاقتهم بالنص والاجتهاد

كهلان بن نبهان الخروصي

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٢١ صفحة **من ص ٢٧١: ص ٢٩١**

يتناول الباحث في هذه الدراسة كيفية تعامل علماء هذه الأمة مع نصوص التشريع من الكتاب والسُنّة في أصولهم وفروعهم، مع ذكر للآثار التي ترتبت على التقيد بتلك المناهج.

وتبدأ الدراسة بمقدمة يبين فيها معنى النص والاجتهاد بقصد تقريب مدلولاتهما، وعرض مناهج الأمة في التعامل مع النصوص، ليبين أن من أسباب نمو الخلاف واتساع رقعته، المناهج التي اعتمدها مجتهدو هذه الأمة وعلماؤها في التعامل مع الوحي، سواء كانت خلافات عقدية، أو خلافات فقهية أصلية أو فرعية.

ويلخص الباحث مناهج مجتهدي المسلمين في التعامل مع النصوص إلى المناهج التالية:

المنهج الأول: يتمثل في التعامل مع النصوص بألفاظها وما تدل عليه من معان ودلالات ظاهرة قريبة، وإعمال العقل في تلك المعاني المحتملة، والتدبر في القرائن المصاحبة والأدلة الأخرى الواردة في ذات الأمر، ثم يوظف العقل في الربط بين كل ذلك وبين الإطار العام للشريعة الإسلامية.

المنهج الثاني: الوقوف عند ظاهر النصوص. وأصحاب هذا الاتجاه فروا من التأويل كله، وغلبوا جانب الأخذ بالظاهر القريب والتمسك به، وإنكار كل ما يحتاج فيه إلى إعمال العقل من قواعد وأساليب، وإلغاء كل ما يصادم معنى ظاهرًا ورد به دليل من الكتاب والسُنّة.

المنهج الثالث: وهو الصورة المقابلة تمامًا للمنهج السابق، فهم لا يفرقون في استخدام العقل وتحكيمه حتى ولو خرج بهم عما يحتمله اللفظ من الدليل. فحاولوا تبرير ما جاء به الشرع من أحكام وتشريعات تبريرات عقلية محضة. وهؤلاء غالوا في اعتبار

المصلحة ومقاصد الشريعة، ولو كانت مما ألغاها الشارع، وفتحوا باب الاجتهاد على أوسع نطاق.

وقد أدى المنهجان الأخيران إلى نتائج وآثار كثيرة، منها:

١- ظهور آراء شاذة وغريبة نُسبت إلى تراث هذه الأمة.

٢- زيادة التعصب الممقوت للمذاهب ومجتهديها.

٣- أدى الأخذ بالظاهر إلى البُعد عن معالجة الواقع، لأنهم جمدوا النصوص على معنى واحد.

٤- وفي مقابل ذلك أدى الإغراق في العقل إلى مناقضة ثوابت هذا الدين وأركانه، بل إلى الطعن والتشكيك في نفس بقاء التشريع واستمرارية طاعة الرسول ﷺ.

٥- فتح الباب أمام المتربصين والطاعنين في هذا الدين، ليجدوا في تراثنا وبين كتب علمائنا ما ينفذون به إلى التشكيك.

وكان من أثر إغلاق باب الاجتهاد جمود النص، لأنه سد الباب أمام من كان يمكن أن يستنبط حكمًا شرعيًا لواقعة جديدة، فتم عزل النص عن معالجة الواقع المتجدد، وأدى هذا إلى حدوث انفصام بين الفقه وبين واقع الناس في مجالات الحياة المختلفة. ثم إن هذا القول أثر على الاجتهاد نفسه؛ لأنه سد الباب عن الترقي إلى درجاته العلية، وأوقف من كان يمكن أن يصل إليها عند أدنى درجات الاجتهاد.

ولا يخفى ما كان لهذه الدعوى من أثر في زيادة التعصب المذهبي، والوصول به إلى حد النزاع والشقاق، وإلى تطويع الأدلة لتوافق ما عليه القائل مع تسفيه رأي الآخرين.

ومن هنا ينادي الباحث بضرورة قصر الاجتهاد على الذي يصدر من أهله وفي محله، فيتعامل المجتهد مع النصوص الشرعية، ويسلط عليها ملكاته وأدواته ليحلق في فضاء النص، ويغوص في أعماق التشريع، فيستنبط الحكم الشرعي للحوادث والحلول للمشكلات. فالاجتهاد بالمنهج السليم أصبح ضرورة مُلحة لتضييق هذا الخلاف بين أبناء هذه الأمة.

قضايا مُلحة في الاجتهاد الفقهي المعاصر

د. السيد فاضل الحسيني الميلاني

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٢٩ صفحة   من ص٣٤١: ص٣٦٩

يبدأ الباحث دراسته بأن فقهاء المسلمين يواجهون الآن مسائل جديدة، وقضايا مُلحة أفرزتها الاكتشافات العلمية وضرورات الحياة المتطورة، وأنه لابد من تحديدهم لموقف الشريعة الإسلامية تجاه تلك القضايا، ويقسم اتجاهاتهم إلى ثلاثة مناح:

المنحى الأول: تبرير الحالة القائمة، والبحث عن مخرج فقهي لها.

المنحى الثاني: الرفض القاطع.

المنحى الثالث: الاجتهاد المعتدل المستند إلى ضوابط مذكورة في أصول الفقه، ومحاولة الموازنة بين الأدلة والوصول إلى الحكم الشرعي.

وأن محور هذا البحث هو إبراز مقاصد الفقه الإسلامي من خلال المذهب الإمامي الاثنى عشري، تجاه بعض القضايا المُلحة، ومن هذه القضايا:

١- التشريح بين الجواز والحُرمة. يشير الباحث إلى أهمية التشريح في تقدم الطب والعلاج، ولكن بعض الفقهاء يميلون إلى الإفتاء بحرمته. لأن التشريح هتك لحرمة الميت، وأنه تمثيل، وأنه يستلزم تأخير الدفن.

كما يتناول الباحث كل دليل على حدة، وينتهي إلى أنه إذا ما توقف إنقاذ حياة الجم الغفير من الناس على التشريح، فهل نمتنع من التشريح رعاية لحُرمة الميت، أو أن الغاية المذكورة أهم في نظر الشريعة فتقدم؟

ويجيب بأنه لابد من تقدم قاعدة الأهم والمهم. والتي تضمن تقديم ما كان مقطوع الأهمية أو محتملا، وتقديم ما كان مشروطا بالقدرة العقلية على ما كان مشروطا بالقدرة الشرعية، وتقديم ما ليس له بد على ما كان له بد، وتقديم الواجب العيني على الواجب الكفائي.

ومجمل القول أن تقديم ما هو الأهم في نظر الشارع على ما هو المهم أمر مفـــروغ منه، حيث تكون حُرمة التشريح فعلية، ولكن الانتفاع لتقدم الطـــب والتوســع فـــي مجـــالات المعالجة لإنقاذ المرضى في المستقبل أمر غير فعلي، والتشريح مما يتوقف عليه تعلم الطـــب الموجب لحفظ حياة المسلمين، وإنجائهم من الأمراض، ولا ريب في أن هذا غرض مطلـــوب للشارع، ومصلحته أقوى من مفسدة التشريح.

٢- الاستنساخ البشري. يحدد الباحث الموانع الموضوعية والموانع الشرعية في هـــذا الأمر. أما الموانع الشرعية، فمنها هدم الأسرة، وتغيير خلق الله، وامتهان كرامة الإنسان.

ينتهي الباحث من ذلك إلى أن المبررات التي قيلت عن مزايا الاستنـــساخ لا يمكـــن عدها مزايا لهذا العمل، بل هي من فوائد الهندسة الوراثية، وبإمكـــان الفقيـــه التفكيـــك بـــين الأمرين، فيفتي بجواز الدخول في هندسة الجينات، وعدم جوازه في مجال الاستنساخ.

ويرى الباحث أن الهندسة الوراثية لها فوائد إيجابية كثيرة بحيث توجد إمكانيات جديدة للتطبيق في مجال العلاج الجيني للأمراض الوراثية، فيصبح من الممكن استبدال جين عاطـــل أو مفقود بآخر سليم بواسطة ما.

وهناك أقوال متعددة في عملية الاستنساخ منها:

الرأي الأول: التحريم حتى في مجال علاج العقم.

الرأي الثاني: التحريم حتى في مجال الهندسة الوراثية.

الرأي الثالث: التحريم لا لنفس العمل.

والهندسة الوراثية ثبت عمليًا أن لها فائدة، حيث تبين أن هناك خمسة آلاف مرض من الممكن أن تعالج عن طريق الهندسة الوراثية، وذلك بتغيير الأحماض الأمينية (DNA) فـــي النواة. وعليه لا مانع من القول بالجواز في الهندسة الوراثية من أجل إزالة العيوب وتحـــسين النسل الإنساني.

أما الاستنساخ فيجب التمييز فيه بين الأهداف المشروعة. والأهداف غير المشروعة. وعليه فإن تصرفات الإنسان في جسده محدودة بالحدود التي نص عليها الشارع، وكذلك الأمر في التصرف في أجساد الآخرين.

أما الأهداف المشروعة فتكون مشروعة عندما يكون الهدف من ذلك الاطلاع علـــى قوانين الله في الخلق، وتوسيع أفاق العلم والمعرفة، فلا مانع من الفتوى بالجواز.

الاجتهاد والمجتمع الإسلامي المعاصر

د. عبد الهادي بو طالب

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٤٣ صفحة من ص٣٧٣: ص٤١٥

يقسم الباحث دراسته إلى ثلاثة عناصر هي:

١- مؤسسة الاجتهاد.

٢- الحاجة إلى الاجتهاد المعاصر.

٣- أمثلة على القضايا المُلحة المطروحة على الاجتهاد المعاصر.

وعن مؤسسة الاجتهاد واستمرارها، يرى الباحث أن الاجتهاد مؤسسة إلهية إسلامية مستمرة إلى نهاية الدنيا، فرضها الله على القادرين عليها من عباده؛ ليتيح بها إعمال الفكر الإنساني لإغناء التشريعات والتنظيمات التي جاءت بها مصادر التشريع الإسلامي التي عنيت بأصول الأحكام وبعض فروعها، ولمواجهة التطورات المستجدة في كل عصر ومكان بالإجابة الشرعية عليها باستنباط أحكامها من المصادر الشرعية، حتى لا تبقى في التشريع الفقهي تساؤلات بدون جواب.

ويؤكد الباحث على أن صلاح الإسلام لكل زمان ومكان وقدرة علمائه على التوصل إلى معرفة أحكام المستجدات شرعًا لا تضمنها بعد ختم الرسالة وانتهاء الوحي إلا مؤسسة الاجتهاد التي هي مؤسسة تعبدية، للمجتهد فيها أجران إن أصاب، وأجر إن أخطأ.

وإن مؤسس الاجتهاد ومن سن قواعده الأولى هو الرسول نفسه، وكانت تواكب نزول الوحي، وذلك بالنسبة للقضايا الفرعية الدنيوية، وكان النبي ﷺ يحث الصحابة المحيطين به على الاجتهاد، وخاصة من كان منهم قادرًا على إبداء الرأي.

وعن العنصر الثاني، وهو الحاجة إلى إسلام معاصر، يرى الباحث أن الحضارة الإسلامية قد انتكست بانتكاس مؤسسة الاجتهاد، وجمدت بجمود الفكر، وتخلت عن مكانتها للحضارة الغربية التي استعملت الفكر لاستنباط واختراع وتجديد.

وعن أغراض اجتهاد الإسلام المعاصر، يشير الباحث إلى أن الحاجة الآن قد أصبحت أكثر إلحاحًا إلى اجتهاد مجامعنا العلمية، ومؤسساتنا الاجتهادية التي يجب دعم الموجود منها، وتأسيس غيرها لقيادة تصور إسلامي صحيح، ينطلق من قراءة نصوص الإسلام قراءة جديدة من لدن العارفين بأصول الشرع وأحكامه في سعي إلى الأخذ بالتيسير في الأحكام، وفي غير تحجر، حتى يظهروا حقيقة الإسلام المبني على اليسر، القائم على السماحة، الموافق للفطـرة والعقل.

ويحدد الباحث أهداف رسالة الاجتهاد في ستة أهداف رئيسية هي:

١- تيسير الدين كما أمر به النبي ﷺ .

٢- الابتعاد بالدعوة الإسلامية ما أمكن عن أسلوب الترهيب إلا ما جاء الترهيب بـه في نص ثابت.

٣- قيام الاجتهاد بالنظر الفاحص في التنظيمات الحديثة المعاصرة في جميع مجالات الحياة، وإخضاع الحكم عليها لمقاييس الشرع.

٤- اعتبار كل ما جاء في الاجتهادات الفقهية على عهد السلف عملاً بـشريًا قـابلاً للنظر والمراجعة، خاصة عندما يظهر في تلك الاجتهادات ما يشوش على صـورة الإسـلام المشـرقة.

٥- الأحكام التي سيقوم الاجتهاد الجماعي باستنباطها لمعالجة المستجدات المعاصـرة ينبغي للمجتهدين أن يستحضروا بشأنها القاعدة الشرعية في ضبط الأحكام.

٦- نحن في حاجة مُلحة إلى اجتهاد الجماعة الإسلامية لا إلى اجتهاد المجتهد الفرد، وضرورة أن يقوم علماء السُنّة وعلماء المذاهب الإسلامية الـصحيحة مجتمعـين بالحركـة الاجتهادية الجماعية المطلوبة، وتتضافر الجهود لإعطاء فتاوى واجتهادات مـشتركة تقرهـا سلطة إسلامية عليا.

ويقدم الباحث أمثلة عن القضايا المُلحة المطروحة للاجتهـاد اليـوم فـي المجـالات السياسية والاقتصادية والمالية والشئون الاجتماعية والشئون الـصحية المعاصـرة، ويعطـي بعض الأمثلة على هذه القضايا في الميادين المختلفة.

ويختم بأن الاجتهاد المعاصر مطوق برسالة تجديد الأحكام الفقهية بالإبقاء على ثوابت

الكتاب والسُنّة، ومراجعة قراءتها لفهمها أكثر أو القيام باجتهاد يطول المستجدات، والعمل ما أمكن على أن يجاري الاجتهاد مقتضيات العصر حتى لا تتناقض مع روح الشريعة، والتأقلم مع المستجدات السليمة التي أصبح بعضها من الأعراف السائدة التي يثبت بها الشرع كما يثبت بالنص.

الاجتهاد والمجتمع الإسلامي المعاصر

الشيخ محمد محمد طا مر شير الخاقاني

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ١٢٨ صفحة **من ص٤١٧: ص٥٤٤**

يبدأ الباحث دراسته بتعريف الاجتهاد لغويًا واصطلاحيًا عند المدرسة التقليدية والمدرسة الحديثة، ثم يعرض مقدمات الاجتهاد، والتي تتحقق بشروط أربعة هي:

١- علم اللغة حيث يبتني استخراج جل الأحكام الشرعية على مراجعة الكتاب والسُنّة.

٢- العلوم الأدبية بقدر ما يحتاج إليه في استفادة المعاني من الألفاظ.

٣- علم أصول الفقه.

٤- علم الرجال، لأن آيات الأحكام والأخبار المتواترة لهذا النظام معدودة غير وافية لجميع قوانين الفقه.

ثم تكلم الباحث عن الحاجة إلى الاجتهاد وإلى وجود مجتهد. ويستدل على ذلك بأمور منها:

أ - الأدلة الروائية.

ب - الأدلة الأعلمية.

ج - أدلة الولاية.

ويرى أن الحاجة للاجتهاد مطلوبة في المباني الاستنباطية، والقول بالأعلمية وترجيح قوة المبنى المحدد، وتكثر الموضوعات بتكثر الحاجات في المجتمعات.

والحركة الاجتهادية محتاجة إلى بيان ضرورة الاستقلالية في الرأي، ورعاية المصلحة العامة ودفع الضرر المحتمل.

يقدم الباحث بعض الأمثلة المعاصرة يبين بها الأثر العملي في ربط القضايا الاجتماعية بالاجتهاد المعاصر، وإبراز ما لنا من صلة بالأنظمة الاجتماعية، ودور المجتهد في تطبيقها في الحياة الاجتماعية بغض النظر عن قدرته التفكيرية في إرجاع المبادئ الاجتماعية تحت الضوابط الفقهية المعاصرة.

فإن ما له صلة في موضوع الأنظمة الاجتماعية من جهة ناظرية المجتهد للقضايا المعاصرة كاختلاط التعليم، فعندما يرى المجتهد تطبيق قوله ﷺ «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» وأن الاختلاط لا يؤثر في جهة الضابطة الكلية للتعليم فيرى الجواز.

ومما يثبت الاحتياج إلى الحركة الاجتهادية ما عليه النظام الاقتصادي الإسلامي، فإن طرح القواعد والنظريات في المعاملات والتجارات والمضاربة والمشاركة شيء، وإن ما يستنبطه المجتهد في مقام التفريع شيء آخر، وإن ما يتولد لدى المجتهد من الابتكار في النظريات الأصولية شيء ثالث.

وعن مسألة نقل الأعضاء، وهي مما أثير في العصر المتأخر، سواء نقل الأعضاء من ميت لحي، أو من حي لحي عن طريق الرضا، أو عن طريق الاعتداء. ويمكن تصوير نظريتين:

١- نظرية المجوزين، وهم على نوعين من الاستدلال:

أ - الاستدلال من خلال الرجوع إلى نظرية تقديم مصلحة الأهم على المهم.

ب - الاستدلال عن طريق الرواية، وظاهر الرواية أن الأعضاء خاضعة للامتلاك.

٢- نظرية المانعين. ذهب المانعون إلى عدم صحة نقل الأعضاء واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

أ - إن الإنسان حمل مسئولية وأمانة من الله، وأي تصرف فيها من غير رضا الله محرم. وعليه أن يسلم جسمه إلى صاحب الأمانة كاملة من غير نقص، ولذا يحرم قتل نفسه.

ب - كما أنه استدل على الحُرمة وعدم جواز نقل الأعضاء بصورة عامة بقوله ﷺ «اياكم والمثلة ولو بالكلب العقور» فإن كل ما يمثل من قطع الأعضاء يوجب مثلة سواء كان من جسمه أم من جسم غيره، فيحرم نقل العضو.

٣- أدلة الضرر بالنفس، وهذا الاتجاه يمثله نظريتين:

أ - نظرية الإضرار في خصوص الموارد الخاصة؛ كالإضرار بالنفس أو بالمال أو العرض.

ب - نظرية الأضرار لا تتحدد بالمورد الذي وقع عليه الحدث.

ينهي الباحث دراسته برأي في النظريتين المجوزة والمانعة، فإن أدلة المانعين لا تنهض دليلاً كافيًا في المنع، وأن أدلة الضرر بالنفس صارت محددة في إطار الاعتداء على النفس بالقتل باختياره من غير جهة عقلانية أو شرعية، فإن الجهاد شرع في مورد الضرر، وهو أمر شرعي قد جوّزه الشارع، وأوجبه لظروف معينة تحت ولاية الحاكم الشرعي المعصوم.

البعد الحضاري للاجتهاد في قضية التلقيح الصناعي

د. فرحات الجعيري

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٤١ صفحة   من ص٥٤٥: ص٥٨٥

تتكوّن هذه الدراسة من ثلاثة محاور، الأول عن ماهية التلقيح الاصطناعي، وهو يتمثل في إيصال ماء الرجل إلى ماء المرأة داخل الرحم، أو في أنبوب المختبر ليتم اللقاح والإخصاب دون أن يقع اتصال جنسي. وهذا التلقيح نوعان:

أ - التلقيح الاصطناعي الداخلي، ويتمثل في إيصال المني إلى البويضة داخل الرحم بإبرة الطبيب.

ب - التلقيح الاصطناعي الخارجي، ويتم بالجمع بين المني والبويضة في أنبوب

المختبر، وحالما يتم الإخصاب تُنقل اللقيحة إلى الرحم حيث يتم الحمل وتتحقق الولادة.

المحور الثاني «ماهية التلقيح الاصطناعي» ويشير الباحث إلى أن التلقيح الاصطناعي الداخلي أصبح يشكل وسيلة واسعة الانتشار اليوم في أوروبا والولايات المتحدة في مجال الثروة الحيوانية، ولكن الخطر بدأ يهدد مملكة الإنسان نتيجة هذه الأعمال.

وهناك من نادى بأن التلقيح قد أفلح في عالم الحيوان، ودعا بأن ينعم به الإنسان حتى ترتفع جودته هو الآخر كما ارتفعت جودة الحيوان. ونبّه الفلاسفة والأخلاقيون ورجال الدين ورجال القانون إلى خطورة الموقف، وإلى تضييق الهوة التي تفصل بين العلم وبين الواقع الاجتماعي والأخلاقي والديني.

المحور الثالث «العالم الإسلامي والتلقيح الاصطناعي» ويشير الباحث إلى أن هذه القضية قد جوبهت عن وعي تام وإدراك جلي لجميع أبعادها الإسلامية والإنسانية، وتجلى هذا فيما يلي:

١- التحرك على المستوى الفردي والجماعي في كل أنحاء العالم الإسلامي.

٢- الحرص على الاستفادة من الرصيد الإسلامي في هذا الشأن.

أما عن تحرك العالم الإسلامي، فقد حظي موضوعا التلقيح الاصطناعي الداخلي والخارجي بأشكالهما المختلفة باهتمام علماء المسلمين في هذا العصر اهتمامًا شديدًا؛ فقد كتب فيه العديد من جهابذة العلماء، وعُقدت عدة مؤتمرات فقهية قُدمت فيها البحوث الفقهية والطبية في هذا الموضوع.

أما عن الاستفادة من الرصيد الإسلامي للاجتهاد في القضية، فيشير الباحث إلى أنه إذا قبل اجتهاد في قضية ما فلابد من قرآن وسُنَّة ورصيد حضاري للوصول إلى الحل الذي يعتبر شرعيًا إذا روعيت فيه شروط الاجتهاد وأسسه.

وعن الرصيد الفقهي، فقد تبين لفقهاء اليوم أن هذه القضية لم تكن تخطر على البال فيما مضى، ولكن وجدوا في الرصيد الفقهي الضخم للمذاهب الإسلامية ما ينير السبيل في باب الحديث عن الضرورات، وفي باب الحديث عن حقوق الجنين في عديد من الأحوال.

وأبرز الباحث اجتهادات العلماء في شأن التلقيح الاصطناعي، حيث أجمع العلماء على ما يلي:

١- أن حالة العقم حالة مرضية يجوز شرعًا أن تُعالج عند الحاجة عن طريق التلقيح الاصطناعي بنوعيه، بشرط أن يتم التلقيح بماء الزوجين في حالة قيام عقد الزوجية.

٢- تحريم التلقيح بماء الزوج بعد وفاته.

٣- تحريم دخول عنصر ثالث بين الزوجين مهما كان نوعه.

٤- تحريم استعارة رحم ضرة الزوجة العقيم.

وإلى جانب هذا أجاز بعض الفقهاء إمكانية انتخاب جنس الولد ما دام التلقيح بين الزوجين.

وفي كل هذا وقع الإلحاح على أمرين أساسيين:

- تطبيق الأحكام الفقهية المعروفة في شأن كشف العورات للضرورات.

- العمل على ضمان عدم اختلاط المياه عند نقلها من أجل القيام بعملية التلقيح.

ويختم الباحث دراسته بالحديث عن البُعد الحضاري للقضية، وذكر أن تفاعل علماء الإسلام مع قضية التلقيح الاصطناعي أثبت ظهور تحول في واقع المسلمين في تعاملهم مع القضايا العلمية المطروحة. ففي قضية التلقيح الاصطناعي لم يجنح المسلمون إلى توريد النظريات والأخلاقيات والقوانين، وإنما أصدروا قرارات اجتهادية رأوا أنه على الغرب وعلى العالم كله أن يستعملها إذا أراد أن يستثمر استقامة حياة الإنسان على الوجه الذي أقره الخالق عز وجل.

والمهم حضاريًا أن هذه القضية دفعت المسلمين إلى:

- الاجتهاد الفردي في شأنها؛ سواء في ذلك الإفتاء الرسمي والإفتاء الخاص.
- الاجتهاد الجماعي، وتحقق بذلك أصل من أصول الشريعة، ألا وهو الإجماع بأتم معنى الكلمة.
- التحول في التفاعل مع الغرب من التبعية إلى الاستقلالية البناءة.
- التعاون بين الأطباء والفقهاء للوصول إلى الحلول التي تحفظ النسل، وتحفظ الثوابت في الشريعة.
- تحريك الرصيد الإسلامي في هذا الشأن وغيره: القرآن الكريم، السُنّة النبوية، الرصيد الفقهي الطبي.

- إثبات مرونة الشريعة الإسلامية وقدرتها على استيعاب أدق قضايا العصر، وتوجيهها الوجهة السليمة.
- العودة إلى مرحلة العطاء الفقهي بكل تحرر.

وكل هذا يثبت حضاريًا أن الفكر الإسلامي صار قادرًا- باجتهاد أهله- على استيعاب عطاء الحضارة الغربية، واختيار ما ينفع الناس منه، ورفض ما هو دمار للناس أجمعين.

شروط الاجتهاد وضوابطه

السيد محمد الموسوي البجنوردي

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٧ صفحات **من ص٦٢٩: ص٧٠٥**

يبدأ الباحث دراسته بأن الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الحجة جهة مشتركة بين السُّنَّة والشيعة، غاية الأمر أنه تختلف أنظارهم في حجية بعض القواعد، كاختلاف السُّنَّة والشيعة في حجية القياس والمصالح المرسلة والاستحسان. ويذكر أن الاجتهاد هو الاستنباط الفعلي من الأدلة، ولا يكفي فيه مجرد الملكة الموجبة للقدرة على الاستنباط.

ويقسم الباحث الاجتهاد إلى ثلاث طرق: طريقة الاجتهاد البياني، وطريقة الاجتهاد القياسي، وطريقة الاجتهاد الاستصلاحي. ومن التقسيمات الواردة تقسيم الاجتهاد إلى اجتهاد عقلي واجتهاد شرعي.

والإجتهاد العقلي هو ما كانت الطريقية أو الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة غير قابلة للجعل الشرعي.

والاجتهاد الشرعي هو عبارة عن جعل الحجية والطريقية والكاشفية لبعض الظنون الخاصة باعتبار إفادتها الظن.

وعن مصادر التشريع عند الإمامية الاثنى عشرية التي هي مصادر الاجتهاد، يشير الباحث إلى أن الشيعة تعتقد أن الأحكام الشرعية أطر من المعاملات والسياسات والعبادات

وغيرها تبنى على الأدلة الأربعة: الكتاب والسُنّة والعقل والإجماع، وإن كان الأحرى عدم ذكر الأخير والالتزام بالأدلة الثلاثة.

والأدلة كلها تعود إلى منبع واحد، وهو الله سبحانه وتعالى، وهو المشرع والمقنن لا غير. وعلى هذا الأساس لم ترتب قيمة فقهية لجملة من الأدلة المذكورة في أصول الفقه عند علماء السُنّة كالإجماع، ومذهب الصحابي، وسيرة الشيخين، وغير ذلك.

أما عن الإجماع، فيجمع علماء الإمامية على أن خبر الواحد حجة إن كان مخبره ثقة وعدلاً، والدليل الآخر على حجية خبر الواحد هو بناء العقلاء. وتقوم سيرة العقلاء على أن يعملوا بالخبر الموثوق الصدور من مخبر ثقة ومأمون من الكذب الذي لا يحتمل فيه اختلاف.

يدرس الباحث تحت عنوان «الإجماع» أربعة عناوين: تعريف الإجماع، دليلية الإجماع، أدلة حجية الإجماع، أقسام الإجماع.

والشيعة لا يعتبرون دليلية الإجماع من أجلِ الأحكام الشرعية عرضيًا، وإنما تصل إلى السُنّة ببركة الإجماع، وتكشف عن رأي المعصوم ؛ فالإجماع دليل بشكل صوري.

وينتهي الباحث إلى أن الإجماع في الواقع لا يعتبر من الأدلة، أي لا دليلية له وحده كالكتاب والسُنّة، وإن كان حسب الظاهر والصورة يعتبر من الأدلة، ولكن باعتبار أنه يخبر ويعبر عن رأي المعصوم، فهو يرجع إلى السُنّة.

وعن العقل، يشير الباحث إلى أن الأصوليين الشيعة يعتبرون العقل أحد الأدلة الأربعة، ولهم في هذا الباب مباحث هامة.

وتحت عنوان «قول الشيعة العدلية» يشير الباحث إلى أن الشيعة العدلية تعتمد بأننا لا نملك حكمًا جزافا. والنقطة التي ينبغي الإشارة إليها أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها.

ويمكن تصور وجود المصلحة والمفسدة في متعلق الشيء بإحدى الصور الخمس التالية:

إن كان متعلق شيء مصلحة ملزمة، فالشارع المقدس هنا يقرر الوجوب. وإن كان في متعلقه مفسدة ملزمة، يقرر الشارع المقدس الحُرمة. أما إن كان في متعلق الشيء مصلحة، ولكن غير ملزمة فالشارع في هذه الحالة يقرر الاستحباب. وإن كان في متعلق شيء

مفسدة غير ملزمة يقرر الشارع المقدس الكراهية هنا. أخيرًا إذا لم يكن في الأمر مصلحة أو مفسدة، فيقرر هنا الإباحة. فالأحكام التكليفية الخمسة بأسرها إذن ليست جزافية، وهي تابعة للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتها.

وبعبارة أخرى فالمصالح والمفاسد بمنزلة علل الجعل؛ حيث إن مقتضى العناية الربانية سوق الأشياء إلى كمالاتها، وإعلام المكلفين بصلاحهم وفسادهم، وتحريكهم إلى ما فيه الصلاح والرشاد، وزجرهم عما فيه الفساد.

ويتحدث الباحث عن القياس استنادا إلى المذهب الشيعي، وأنه لا يعتبر مصدرًا لاستنباط الأحكام، بل إن المصادر التي يعتمد عليها علماء الشيعة دالة على عدم حجية دليل القياس.

والمصالح المرسلة هي أحد المصادر الفقهية عند علماء السُنَّة، ولا تقبله المدرسة الشافعية. والاستحسان أحد المصادر الفقهية للسُنَّة، قالت بحجيته الحنفية والمالكية والحنابلة. وتأخذ الشيعة بسد الذرائع.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: حكمه، شرائطه، حجيته، أقسامه، آثاره

د. محمد سعيد رمضان البوطي

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٢٨ صفحة **من ص٧٤٩: ص٧٦٦**

يبيِّن الباحث في مستهل بحثه أن الاجتهاد إذا كان هو بذل الجهد لمعرفة حكم الله عز وجل في أمر ما، طبق ضوابطه وأصوله المعروفة، فالاجتهاد ينبغي أن يكون عدة كل مسلم، ورفيقه في تعامله مع الله عز وجل من خلال تنفيذ أوامره، والانتهاء عن نواهيه.

ذلك هو الأصل في الوظيفة التي أقام الله عليها عباده الذين أسلموا له، لأن استخراج أحكام الله من مصادرها، ليس دائمًا من اليسر والسهولة بحيث لا يحتاج إلى أي جهد.

غير أن اللطف الإلهي بالعباد اقتضى الرأفة بهم، نظرًا إلى تفاوتهم في القدرات

الفكرية، ووسائل الدراية والاستنباط، ونظرًا إلى اختلافهم في الانصراف إلى المشاغل الدنيوية التي تحول دون إمكان قيامهم جميعًا بهذا الواجب، وبهذا تحول ما كان في أصله واجبًا عينيًا إلى واجب كفائي.

من هنا كانت ضرورة وجود طائفة من العلماء المجتهدين في كل عصر، فإن خلا عصر من العصور عن العدد الكافي من المجتهدين تورط المسلمون كلهم من جراء ذلك في التقصير.

ويحدد الباحث أدلة فرضية الاجتهاد الكفائية في دليلين:

أولهما: جمع النصوص الدالة على وجوب طاعة الله ورسوله.

ثانيهما: توجيهه سبحانه إلى أن الجهاد من أهم ما شرعه الله، فإنه يجب على نفر من الناس عدم الخروج إلى الجهاد، لكي يتفرغوا للتفقه في الدين الذي هو استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسُنّة؛ فإن ذلك من أجلى الأدلة على أن الاجتهاد في فهم أحكام الدين فريضة كالجهاد، ولكنه فرض كفائي يكفي في القيام به نفر من الناس.

وعن موضوع الاجتهاد والمحور الذي يدور عليه، يشير الباحث إلى أن محوره يقوم على النص من القرآن والسُنّة، ويظل مرتبطًا به، ذلك لأن الاجتهاد في مسألة ما من مسائل الدين نوعًا من الجهاد.

ومعلوم أن كلاً من الإجماع والقياس يُعد أثرًا من آثار النص، لا يقوم إلا به ولا ينهض إلا عليه، ولو جاز أن تتسع دائرة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية إلى تخطي حدود النص ومدلولاته، إذن لجاز لهذا الاجتهاد ذاته أن يبطل حكم الشريعة بأسرها، وأن يستبدل بها شيئًا فشيئًا غيرها.

وقد حصر الماوردي عمل المجتهد في سبعة أقسام لا يتجاوزها، تدور كلها على محور النص، وهي: إثبات النص، أو استخراج علته، أو ضبط مدلولاته، أو الترجيح بين احتمالاته، أو الكشف عن عمومه وخصوصه، أو إطلاقه وتقييده.

ومجالات الاجتهاد المشروع هو ما تعلق بحكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، ذلك لأن الحاجة إلى الاجتهاد متفرعة عن وقوع الاحتمال في ثبوت النص أو في دلالته، ولا يقع الاحتمال إلا حيث يكون الدليل ظنيًا.

وبهذا تخرج مسائل العقيدة الإسلامية ومبادؤها الأساسية من دائرة الاجتهاد، لأنها مستندة إلى دلائل يقينية الثبوت والدلالة، كما يخرج أيضًا كل الأحكام الفقهية التي ثبتت على وجه القطع واليقين، ومن ثم فلا سبيل للاجتهاد فيها.

أما أقسام الاجتهاد وواقعه، فيقسمه الباحث من جوانب متعددة، فهو يقسم من حيث النظر في مناط الحكم، ويقسم من حيث النظر في أحكام الشريعة الإسلامية مجتمعة ومتجزئة إلى اجتهاد جزئي، أي في جزئية ومسألة واحدة من مسائل الشريعة الإسلامية، وإلى اجتهاد فيما يعم سائر جزئياتها وأحكامها، ويقسم من حيث استقلال المجتهد بأصول الاجتهاد ومنهجه أو عدم الاستقلال بها، إلى ما يسمونه اجتهادًا مطلقًا واجتهادًا في المذهب.

ويرى الباحث أن الاجتهاد واجب ديني، وأنه يجب التفريق بين الشريعة الإسلامية وبين الأحكام الفقهية الاجتهادية، ولكن لا يجب الاستهانة بهذه الأحكام، أو الاستهانة بالقيمة الدينية الكامنة فيها عن طريق ما يسمونه بتجديد الفقه الإسلامي عن طريق اجتهاد جديد.

ومن المقرر أن الاجتهاد اللاحق لا ينقض الاجتهاد السابق في المسألة ذاتها، بل إن لكل منهما مشروعيته في ميقاته. ومن أقرب التطبيقات الفقهية لذلك اختلاف الأئمة في ميراث الجد مع الإخوة.

ويطرح الباحث تساؤلا: هل أغلق باب الاجتهاد؟ ويجيب بقوله: يذهب بعض العلماء إلى أنه قد أغلق فعلا منذ أواسط القرن الرابع، ومنهم من قال: بل إن باب الاجتهاد لم يُغلق، ولا يملك أحد أن يغلقه. ويرى أن واجب المسلمين اليوم هو الإقرار بأن باب الاجتهاد مفتوح، ولا يمكن أن يغلقه أحد، ولكن له شروط وضوابط لا يجوز أن يتلاعب بها أحد.

الاجتهاد في إطار الأحكام العامة والمبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية

د. جاسم علي سالم الشماسي

بحث ضمن ندوة «الاجتهاد في الإسلام» المنعقدة في الفترة من ٢٣-٢٥ شعبان ١٤١٩هـ/ ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٨، ضمن سلسلة «الحوار بين المسلمين»، إشراف مؤسسة آل البيت، ووزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ٢٦ صفحة **من ص٧٧٧: ص٨٠٥**

هذا البحث يدور حول موضوع من أهم الموضوعات القانونية الخاصة ببيان دور

الفقه الإسلامي في تكوين التشريعات، ثم دوره في تطبيقها كما هو في كتب الفقه الإسلامي، وهو أمر تثور حوله كثير من المشاكل الواقعية في تطبيقه.

وقد التزم المقنن الإماراتي بداية باستقاء مواد قانون المعاملات من الفقه الإسلامي وبناء على حاجة المجتمع الإماراتي، جعل التشريع هو المصدر الأول أن استقى أحكامه من الفقه الإسلامي، ثم جعل الفقه الإسلامي المصدر الرسمي الثاني بعد التشريع، ثم تلاه بالعُرف بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية القطعية والنظام العام.

ومن المتصور إذن وفقا للمادة الأولى من قانون المعاملات المدنية أن يبحث القاضي بداية عن حكم القضية المعروضة عليه في التشريعات، فإن لم يجد الحكم فيها بحث في الفقه الإسلامي، فإذا لم يجد الرأي المناسب، أو لم يجده كلية، ولا وجد عرفا فيها، فما هو الحل؟ هل يتوقف القاضي عن حل المسألة المعروضة أمامه على اعتبار أن المصادر الرسمية التي حددها قانون المعاملات المدنية هي التشريع. ثم الفقه الإسلامي ثم العُرف.

فالقاضي مدعو إلى الاجتهاد للوصول إلى حل للنزاع المعروض عليه. وإذا كان هذا واجبه عند عدم وجود النص، إلا أن عليه أن يراعي ضوابط الاجتهاد، فلا يصدر في ذلك عن رأي شخصي أو معتقدات ذاتية أو أفكار خاصة، بل يصدر عن اعتبارات موضوعية مراعيًا في كل ذلك أحكام الشريعة الإسلامية.

ويتكوّن البحث من مطلبين، المطلب الأول: الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية بناء على التشريع المدني وأحكام الدستور. وفي هذا المطلب يصرح الباحث بضرورة أن يلتزم القاضي في اجتهاده مبادئ الشريعة الإسلامية. وأساس هذا أمران: أحدهما نص دستور دولة الإمارات العربية، والثاني أن إرادة المشرع المدني متجهة إلى جعل المصدر المباشر لأحكامه وتكوينها المادي هو الفقه الإسلامي إلى جانب بعض القوانين الوضعية، فضلا عن نصه على جعل المصدر الرسمي الثاني هو الفقه الإسلامي. وكل ذلك يقود إلى القول بأن إرادة المشرع هي التزام القاضي في اجتهاده بمبادئ الشريعة الإسلامية.

وعن موقف دستور دولة الإمارات العربية المتحدة من الشريعة الإسلامية، يرى الباحث أن دولة الإمارات مثل معظم الدول العربية أو الإسلامية قد نصت في دستورها على أن الإسلام دين الدولة والشريعة الإسلامية مصدر رئيس للتشريع، ذلك لأن الشريعة الإسلامية ليست مجرد عقيدة وشعائر فقط، وإنما هي مصدر تستمد التشريعات أحكامها منه.

والنص على اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرًا أساسيًا ينصرف بداية للتكوين المادي للقاعدة القانونية، فهو ملزم للمشرع بأن يبحث عن المصدر المادي في الشريعة والفقه الإسلامي. والإلزام بأحكام الشريعة الإسلامية جاء بإلزام المشرع الدستوري بتطبيقها.

بالتالي فإن المقنن العادي سواء في وضعه لقواعد القانون المدني أو غيره من القوانين يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني عن شروط الاجتهاد وأنواعه. ويُقصد بالاجتهاد بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الاستنباط. ويشترط أن يكون باذل الجهد مجتهدًا، أما غيره فلا عبرة بما يبذله من جهد؛ لأنه ليس من أهل الاجتهاد، ويشترط كذلك أن يكون هذا الجهد لغرض التعرف على الأحكام الشرعية العملية دون غيرها، وأن يكون الاجتهاد إما بطريق الاستنباط أو تطبيق الأحكام على الواقع. وعن شروط الاجتهاد يحدد الباحث عدة شروط منها: معرفة اللغة العربية، معرفة الكتاب، معرفة السُّنّة، المعرفة بأصول الفقه، المعرفة بمواضع الإجماع، العدالة، وأخيرًا فهم مقاصد الشريعة.

إن من شروط الاجتهاد معرفة مقاصد الشريعة وعلل الأحكام ومصالح الناس، حتى يمكن استنباط الأحكام التي تنص عليها الشريعة، بطريق القياس، أو بناء على المصلحة وعادات الناس التي ألفوها في معاملاتهم، وتحقق لهم مصالحهم، أو تطبيق الأحكام على الواقع. ولذا كان من لوازم مراعاة مصالح الناس الإحاطة بأعرافهم وعاداتهم وظروفهم، لأن مراعاتها مراعاة لمصالحهم المشروعة.

المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد

د. أحمد الريسوني

بحث ضمن «وقائع الحلقة الدراسية التي عُقدت في حرم جامعة آل البيت في المفرق الأردن» بتاريخ ٢٩ رجب ١٤١٩هـ/ الموافق ١٨ تشرين ثاني ١٩٩٨م، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي- عمان، ١٤٢٠هـ/ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٩م.

عدد الصفحات : ٢٣ صفحة   من ص٢٥: ص٤٧

يشير الباحث في مقدمة دراسته إلى أن مكانة ابن رشد الفقيه لا تقل أهمية ومنزلة عن

ابن رشد الفيلسوف وابن رشد الطبيب، بل إن صفة القاضي هي إحدى صفاته البارزة حتى صارت لقبًا له. وقد بقيت العناية بفقهه وبصفته الفقهية ضئيلة ويشوبها- أحيانًا- الانتقاص، حتى مؤلفاته الفقهية لم ينتشر منها سوى كتابه «بداية المجتهد» الذي أصابه التحريف حتى في عنوانه، فهو في جميع الطبعات المتداولة «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، بينما مؤلفه يقول إن اسمه هو «بداية المجتهد وكفاية المقتصد»، وشتان بين الكفاية والنهاية.

وتحت عنوان «ابن رشد ومقاصد الشريعة» يؤكد الباحث أنه يجب أن نصف ابن رشد الحفيد بأنه فقيه مقاصدي. ولكن حين نضعه ضمن كوكبة العلماء الراسخين والفقهاء المقاصديين- كمالك، والجويني، والغزالي، وابن العربي، وابن عبد السلام، والقرافي، والكاساني، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي- فهو لا أقل ولا أكثر، له مكانته بينهم، ولكنه بكل جزم وتأكيد ليس رائدهم ولا السابق فيهم. فليس صحيحًا أن الفكر الفقهي لابن رشد هو الذي مهد السبيل لتطورات لاحقة تتمثل في ميلاد علم جديد هو علم مقاصد الشريعة الذي وُلد على يد الإمام الشاطبي.

ويثبت الباحث أن لابن رشد عناية بمقاصد الشرع، والتفاتًا إليها، وهذا ما نراه بوضوح في كتاباته الفقهية، وفي كتاباته العقدية والفكرية، ولكنه ليس مؤسسًا ولا مبتكرًا لهذا العلم.

ويعرض الباحث مظاهر النظر المقاصدي عند ابن رشد، وبخاصة في المجال الفقهي التشريعي من خلال عدة أفكار:

الفكرة الأولى عن «أحكام الشرع بين التعبد والتعليل». ويشير الباحث إلى أن ابن رشد لم يخرج عن الترجيح وعن تنوع الأحكام إلى ما هو تعبدي، وما هو معلل، ولو أنه في غالب الأحيان يقوم بذلك على سبيل الحكاية والنقل لأقوال الفقهاء واختياراتهم الفقهية.

ويُحمد له كثرة توقفه وتنبيهه على هذا التفريق، وما ينبني عليه من الاجتهادات والترجيحات الفقهية، وأنه لم يقصر تعليل الأحكام وبيان معقوليتها على ما سوى العبادات من معاملات وعادات ومناكحات وجنايات، على أساس أن العبادات في عمومها غير معللة، وأن «مبنى العبادات على الاحتكامات».

ويبيّن ابن رشد أن العبادات، منها ما هو معلل معقول المعنى، ومنها ما هو تعبد محض، ومنها ما هو متردد بينهما، لكونه جمع بين المصلحة الظاهرة والتعبد الخفي

للمصلحة؛ فهو جامع بين المصلحة المعللة والمصلحة التعبدية، كالوضوء الذي جمع عبادة ونظافة. ويصرح بأن للفقه الذي يتحراه ويسير عليه، هو الفقه الجاري على المعاني، ويميل إلى أن يجعل القول به واجبا حتى في دائرة العبادات.

وفي مجال الزكاة- وهي إحدى العبادات- يكثر تعليل الأحكام، أو على الأقل تردد الفقهاء فيها بين القول بالتعبد والوقوف عنده، وبين التعليل المقاصدي والجريان معه. ومن أشهر مواطن هذا التردد والاختلاف مسألة دفع القيمة في الزكاة، هل يجوز بناء على التعليل، أم يتعين الوقوف عند المنصوص والإخراج من جنس المال التزاما للتعبد؟

ويؤكد الباحث أن أحكام العبادات إذا كانت تخضع للتعليل، سواء في أصلها أو في تفاصيل أحكامها، فإن ما سواها من أحكام المعاملات يكاد يكون كله معللا، وحتى حينما نجد أحكامًا قليلة- نسبيًا- يقول فيها بعض الفقهاء إنها تعبدية غير معقولة المعنى، فإننا نجد من الفقهاء من يرفض ذلك، ويبحث لها عن علل ومناسبات، ومن هؤلاء ابن رشد.

وتحت عنوان «تكييف الأحكام مع مقاصدها» يورد الباحث بعض الأمثلة على تطبيقات ابن رشد لما يتضمن تكييف الأحكام مع مقاصدها، وهي إحدى ثمرات المنحى المقاصدي والنظر المقاصدي في الفقه.

وتحت عنوان «اعتبار المآلات» يبيِّن الباحث أن من صور تكييف الأحكام مع مقاصدها النظر في المآلات وتوجيه الأحكام تبعًا لذلك. وأن هذا هو وجه آخر من وجوه المنحى المقاصدي التي نبه عليها وعلى أمثلتها ابن رشد، حيث إن الحكم أو الفعل المحكوم فيه قد يكون له في مآله من النتائج والتطورات ما ليس في حاله عند الاجتهاد له وتقرير حكمه، فإذا ثبت أو ترجح حصول فارق مؤثر بين الحال والمآل، وجب النظر في هذا المآل.

ويعرض الباحث القياس المقاصدي عند ابن رشد، وهو القياس الذي ينبني على النظر إلى مقاصد الأحكام ومقاصد الشريعة عامة واستحضارها وتحكيمها، بحيث ينبني الحكم الاجتهادي على اتباع تلك المقاصد وتحقيقها.

وهذا اللون من القياس يتجه رأسًا إلى المقصد، وإلى المصلحة التي راعتها الشريعة وبنت عليها أحكامها، فيعتبر بها ويقيس بها، ويقرر من الأحكام ما يضمن رعايتها وتحقيقها فيما يطرأ ويجد من أحداث وأحوال. وهذا القياس يقع على مستويين: مستوى خاص ومستوى

عام، فالأول هو القياس على مسائل محددة، والثاني هو القياس على أصول كثيرة لا تنحصر، وهذا هو الذي يسميه ابن رشد القياس المرسل.

وتحت عنوان «المقاصد العامة للشريعة» يشير الباحث إلى أن القياس المقاصدي والقياس المرسل منه خاصة، يحتاج إلى دراية عامة وواسعة بمقاصد الشريعة، لأنه منها يستمد، وبها يسترشد، بل إن الاجتهاد عمومًا لا يمكن أن يكون قويمًا وسديدًا بدون خبرة ودراية بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً.

وأهم ما قدمه ابن رشد هو ما أورده في خاتمة كتاب «بداية المجتهد» حيث لخص مقاصد الأعمال الشرعية العملية في كون مقصودها الأساسي هو تحقيق «الفضائل النفسانية» التي ترمي إلى جعل المكلف قائمًا بشكر من يجب شكره، وتعظيم من يجب تعظيمه، مثلما يتجلى ذلك في أحكام العبادات، أو ترمي إلى جعله متخلقا بخُلق العفة. ويتجلى ذلك في الأحكام الخاصة بالطعام والشراب، أو ترمي إلى تحقيق العدل في الأموال والأبدان، كما في أحكام العقوبات والحروب، لأن هذه كلها يُطلب بها العدل.

أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون

د. عمار الطالبي

بحث ضمن ندوة «ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته» إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة، منشورات المجمع الثقافي- تونس، ١٩٩٩م.

عدد الصفحات : ٤٦ صفحة **من ص٥٨٩: ص٦٣٤**

يحدد الباحث في مقدمة دراسته أن هدفه من هذه الدراسة هو الإشارة إلى ما يمكن أن يكون من أوجه تشابه بين أصول الفقه عند المسلمين وبين فلسفة القانون، وخاصة الاتجاهات المعاصرة في هذا المجال؛ ذلك أن كل مجتمع إنما يؤسس قوانينه على أساس قانون الوحي، وأساس قانون الطبيعة، إلا من شذ وقطع الصلة بين الوحي والقانون، بل إن الإسلام تبنى مقاصده في التشريع على الفطرة، وهي الجبلة «التي خلق الله عليها النوع الإنساني، وهي صالحة لصدور الفضائل».

ويتخذ الباحث من ابن رشد الحفيد محورًا في أصول الفقه والحكمة معًا؛ إذ هو أحسن مثال جمع بين حكمة النظر البشري المحض وحكمة التشريع.

ويطرح الباحث سؤالا عن الغاية من الشرع في نظر ابن رشد؟ ويجيب بأن ابن رشد قد بيّن مقصد الشريعة بأنها تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال تسمى بالعلم العملي.

ويقسم ابن رشد هذه الأفعال إلى أفعال ظاهرة بدنية، وهي التي يسمى العلم بها فقهًا، والأفعال الإنسانية، مثل الصبر والشكر وغيرهما من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذا النوع من الأفعال هو الذي يسمى بالزهد وعلم الأخرة.

وعن مصدر الشرع يشير ابن رشد إلى أن معرفة وضع الشرائع لا تكون إلا بعد معرفة الله. وعند مقارنة الشريعة الإسلامية بسائر الشرائع الأخرى يتبين أنها تفضلها قاطبة بلا نهاية، وأنها عامة وتعليلها شامل، وأنها مسعدة للجميع.

وإذا كانت الشريعة مصدرها الوحي، فليس معنى ذلك عند ابن رشد أن العقل معزول عنها، بل إنه يمكن أن توضع قوانين على مقتضى العقل فقط؛ ولكنها تكون ناقصة. وينقل عن الفلاسفة أنهم يرون أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عامًا لجميع الشرائع.

ويقارن الباحث بين تصور ابن رشد لأصول الفقه وتصور غيره من الأصوليين، ويرى أنه لم يجعل علم الأصول علمًا عمليًا غايته العمل، ولا علمًا نظريًا غايته المعرفة المحضة، وإنما هو علم آلي منهجي، أي أنه أداة ومنهج للوصول إلى العلم. فهو آلة منطقية يضبط بها الفقيه الأحكام بعد استنباطها.

وكان الأصوليون يرون أن أصول الفقه له أربعة أجزاء:

١- الأحكام.

٢- أصول الأحكام.

٣- الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام وكيفية استعمالها.

٤- شروط المجتهد.

ويرى ابن رشد أن علم الأصول بالمعنى الحقيقي الذي ينبغي أن يكون محوره هو

الجزء الثالث، أي الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام وكيفية استعمالها للوصول إلى المعرفة العلمية والعملية؛ أي الأحكام.

وأراد ابن رشد أن يخلص الأصول من مباحث ليست منه، مثل التحسين والتقبيح العقليين. وهو بحث في مسألة إدراك العقول للقيم. وكذلك الخوض في مسألة الصلاح والأصلح التي كثر الخوض فيها، والرد على أصحابها من المعتزلة، وكذلك مسألة «الأمر قبل الوجود» وكيف يكون الله آمرًا في الأزل لعباده؟ كما أنه رفض المناسب أو المخيل.

وكما عرض الباحث جوانب من تصور ابن رشد لأصول الفقه، ورأيه في القياس، الأصل الرابع من الأصول؛ فقد سماه دليل العقل. والحقيقة أنه وحد بين القياس وبين الاستصحاب الذي ينقسم إلى استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب العمل حتى يرد تخصيص، واستصحاب النص حتى يرد النسخ، واستصحاب الإجماع إلى أخر ذلك. وقد سأل في كتابه «الضروري» عن القياس، وهو دليل شرعي، وانتهى إلى أنه ليس له قرينة عقلية، لكنه من القرائن التي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها.

ويعرض الباحث مقاصد الشريعة عند ابن رشد، أو ما أسماها بحكمة الشريعة، وكما أسماها بمقصد الشرع أو مقصوده. كما يسمى الراسخين في معرفة هذه المقاصد بـ«العلماء بحكمة الشرائع».

ومن حكمة هذه الشريعة التوسط، ويضرب ابن رشد مثالا على ذلك بالطلاق، وعدد الطلقات بالنسبة لغير الحر، وقياسه على الحد في النقصان، ويرى ابن رشد أن هذا من باب التغليظ على العبد لا من باب التيسير، وأن هذا القياس غير سليم، لأن وقوع التحريم بتطليقتين أغلظ من وقوعه بثلاث، والشرع إنما يسلك في ذلك سبيل الوسط.

وأن النبوة ليس مقصدها الكمال الإنساني والسعادة القصوى فحسب، ولكن غايتها أيضًا إيجاد حاكم عادل ودولة مثالية. وعنده أن الغاية من الشريعة والحكمة واحدة، كما يذهب ابن حزم، وأن الدولة المثالية هي القائمة على شريعة أو على قانون، وهذه هي دولة الشريعة. ولديه اقتناع بعلو قوانين الشريعة الإسلامية على كل قانون وكل شريعة، وجعل الشريعة محورًا جوهريًا في فكره السياسي، والقوانين المستمدة من الوحي هي وحدها، وصادرة من الحكمة الأبدية، كما يرى ابن رشد أن الشريعة قانون عالمي، وأن مقصدها في نظام الأمة أن تكون قوية الجانب قادرة على الدفاع عن ذاتها ومقوماتها.

ويرى ابن رشد أن الحدود مقصدها الزجر المحض، وأن العقاب مقصود به الـردع، والعقاب الأكبر قد يوضع لما إليه النفس أميل، ويُقصد من ذلك أيضًا التزام الناس بالـشرائع، وأن يكونوا أخيارًا عدولاً، وأن الحرية حق شرعي لا يجوز تبعيضه.

ومن مقاصد الشريعة عنده التخفيف ورفع الحرج كما في القصر في السفر والمـسح على الخفين. وإذا كان العدل مقصدًا عامًا في كل الرسالات والشرائع فإن ابن رشد يـرى أن من الأحكام الشرعية ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور؛ فهذه هي أجنـاس الـسنن التي تقتضي العدل في الأموال، والتي تقتضي العدل في الأبدان. وفي هـذا الجـنس يـدخل القصاص والحروب والعقوبات؛ لأن هذه كلها إنما يُطلب بها العدل.

بل يرى ابن رشد أن الاستحسان نفسه معناه في أكثر الأحوال الالتفات إلى المصلحة والعدل. وليس الاستحسان عنده قولاً بلا دليل.

ومن مقاصد الشريعة عنده المصالح، ويسمي ذلك أحيانًا بالقياس المرسل، وهو الـذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه. ومالـك يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها.

ويعتمد ابن رشد في فهم مقاصد الشريعة علـى الاسـتقراء: اسـتقراء النـصوص والاجتهاد الذي يوصل به إلى الأحكام الشرعية وإلى مقاصدها، وهـذا يقتـضي أن يحـصل المجتهد على قدر كاف في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه، وأن يكون عارفا بالأصول التي يستنبط منها، بأن يعرف آيات الأحكام والناسخ والمنسوخ والأحاديـث التـي تتـضمن الأحكام.

المفهوم القرآني والتنظيم المدني

التيجاني عبد القادر حامد

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الرابعـة، العـدد الخامس عشر، شتاء ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

عدد الصفحات: ٤٣ صفحة **من ص٧: ص٤٩**

يقوم هذا البحث على افتراض أن هناك وراء مفاهيم القرآن الكريم وأحكامه الجزئيـة نموذجًا للنظام الاجتماعي في الإسلام. وينادي الباحث بضرورة تحليل المفاهيم حتـى يمكـن

التعرف على موضوعات النظام، ومن ثم نتعرف على طبائعها استعانة بأوصاف القرآن وبالبحث العلمي وبالتجربة الإنسانية. ولتوضيح هذا يضع جملة من الافتراضات العامة تبين العلاقات التي تترابط بتلك الموضوعات، ثم يصل تلك الافتراضات بالأحكام الجزئية التي وردت في القرآن في شأن تنظيم المجتمع، فإذا اتسقت الافتراضات مع الأحكام فيكون لدينا نموذج نظري، أي منظومة من المفاهيم والافتراضات والأحكام المعيارية ذات الاتساق المنطقي الداخلي.

وهدف الباحث من هذه الدراسة أن يتخذ هذا النموذج أداة تحليلية وتركيبية يستطيع من خلالها أن يعيد تفسير الأحكام القرآنية المفردة، وترتيبها بعد أن يخلصها من التفسيرات التاريخية المستمدة من واقع اجتماعي لم يعد قائمًا، وأن يعيد من خلالها أيضًا تفسير الواقع الاجتماعي القائم، وترتيبه بعد تحليل دقيق لأنماط السلوك فيه، وطرائق التفاعل بين أجزائه لينتهي أخيرًا إلى تركيب نظام اجتماعي معاصر.

ويقوم الباحث بتحليل جملة من المفاهيم القرآنية الواردة في شأن العلاقات الاجتماعية، ويصل إلى اكتشاف النسق المنطقي الذي تنتظم فيه كل تلك المفاهيم، ثم تحويل المفاهيم المفردة إلى قضايا تتعلق بموضوعات النظام.

ولم يكتف الباحث بعرض النسق المفاهيمي، وإنما عرض الأحكام المعيارية التي وردت في القرآن الكريم في شأن العلاقات الاجتماعية وأنماط السلوك ومعاييره، ووجد أن الأحكام المعيارية لا تتعارض في مجملها مع النسق المفاهيمي، بل وجد أن النسق المفاهيمي والمعياري يتضافران لرسم صورة كلية للمجتمع الذي يراد لهذه الأحكام أن تُطبق فيه. ومن هنا اهتم الباحث بتقديم نموذج للنظام الاجتماعي الإسلامي.

ويرى الباحث أنه لا ينبغي أن تكون محاولة الرجوع إلى نص القرآن لاستخراج المفاهيم الأساسية التي يتركب منها النموذج محل استغراب، لأن القرآن- في نظره- هو النص المؤسس للمجتمع وللإنسان المسلم، وهو المرجعية لهما.

ويتعمق الباحث في نماذج الفقهاء من أجل القيام بعملية فرز وإقصاء للآراء التي تمت بلورتها في إطار النموذج العشائري، ليفسح المجال لعملية إعادة البناء، بعد أن تعود أحكام القرآن التأسيسية الكبرى إلى عمومها وانفتاحها.

وينادي الباحث بضرورة إجراء أبحاث اجتماعية وتاريخية متعمقة عن طبيعة المدن الإسلامية وتطوراتها، والنظر إلى أبحاث الأنثروبولوجيا، ووظيفة الرموز الثقافية واللغة

والتدين الشعبي والتنظيمات الدينية (الطرق الصوفية والطوائف ونحوها)، وأن الغرض من هذه الأبحاث ليس مجرد تدعيم النموذج، وإثبات صدق قضاياه وافتراضاته، وإنما الغرض منها أن يضم معطيات الواقع والتجربة والبحث العلمي إلى مقولات النموذج، فيتمكن بذلك من الجمع بين القرآن والوجود، وإعادة القراءة لأي منهما في حضور الآخر.

فإذا عرفنا مثلا النموذج الاجتماعي الذي يحمله القاضي الشرعي وهو يفصل في نزاعات الأسرة (من طلاق ونفقة وحضانة وولاية وميراث ونحوه) وعرفنا النموذج الذي يعبر عنه الكتاب المدرسي الذي يُلقّنه الأطفال، والنموذج الذي يبثه المذياع والتلفاز، فإننا نستطيع أن نعرف- من ثم- ما إذا كانت هذه المؤسسات تعبر عن نموذج واحد هو النموذج الإسلامي، أو تعبر عن نماذج أخرى، ويمكننا إذا- وهذا هو الأهم- أن نحدد اتجاه الانحراف المؤسسي عن النموذج الإسلامي، واقتراح كيفية الإصلاح والتحديث.

مدخل إلى فقه الأقليات (نظرات تأسيسية)

د. طه جابر العلواني

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الخامسة، العدد التاسع عشر، شتاء ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

عدد الصفحات : ٢١ صفحة   **من ص٩: ص٢٩**

يبدأ الباحث دراسته بتعريف العنوان؛ فيُعرِّف الفقه بأنه هو معرفة أحكام الله في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسُنَّة، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة. فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه.

أما كلمة «الأقليات» فهي مصطلح سياسي ظهر في العُرف الدولي، ويقصد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية. وتشمل مطالب الأقليات- عادةً- المساواة مع الأغلبية في الحقوق المدنية والسياسية، مع الاعتراف لها بحق الاختلاف والتميز في مجال الاعتقاد والقيم.

وفقه الأقليات فقه نوعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة، وبالمكان الذي تعيش فيه؛ فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة يصلح لها ما لا يصلح لغيرها،

ويحتاج متناوله إلى ثقافة في بعض العلوم الاجتماعية عامة، وعلم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلاقات الدولية خاصة.

ويطرح الباحث عدة تساؤلات منها: هل يجوز للأقليات المسلمة أن تشارك في الحياة السياسية في البلد المقيمة فيه، بما يحفظ لها حقوقها، ويمكنها من مناصرة المسلمين في بلدان أخرى، ويبرز قيم الإسلام وثقافته في البلد المضيف؟ ويرى أن الفقيه الواعي بعالمية الإسلام وشهادة أمته على الناس، وبالتداخل في الحياة الدولية المعاصرة، سينقله من منطق الترخص السلبي إلى منطق الوجوب والإيجابية، انسجامًا مع ما يعرفه من كليات الشرع وخصائص الأمة والرسالة.

وينادي الباحث بضرورة الاجتهاد في مسائل أصبح المسلمون يواجهونها في بلدان كثيرة استوطنوها، وهي مسائل أصبحت تتجاوز القضايا التقليدية إلى قضايا أكثر دلالة، وأعمق أثرًا ذات صلة بالهوية الإسلامية، ورسالة المسلم في وطنه الجديد، وصلته بأمته الإسلامية، ومستقبل الإسلام وراء حدوده الحالية.

وقد حاول البعض الإجابة على هذا النمط من الأسئلة بمنطق الضرورات والنوازل ناسين أنه منطق هش، وربما واجه المسلم فوضى في الإفتاء، فتكون النتيجة المنطقية لهذا المنطق المنهجي الخاطئ إيقاع المسلمين في البلبلة والاضطراب، والحكم عليهم بالعزلة والاغتراب، وإظهار الإسلام بمظهر العاجز عن مواجهة أسئلة الحضارة.

ويرى الباحث أن مشكلات الأقليات المسلمة لا يمكن أن تواجه إلا باجتهاد جديد، ينطلق من كليات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العليا ومقاصد شريعته ومنهاجه القويم، ويستنير بما صح من سُنّة وسيرة الرسول ﷺ في تطبيقاته للقرآن وقيمه وكلياته.

يرى الباحث أن الفقه الموروث في مجال التنظير لعلاقة المسلمين بغيرهم، هو- على ثرائه وتنوعه- قد أصبح أغلبه جزءًا من التاريخ لأسباب تتعلق بالمنهج، وأخرى بتحقيق المناط. ولذا يقترح الباحث على أهل العلم جملة من المحددات، أو الأصول التي يرى ضرورة اعتمادها من قِبل المفتي في فقه الأقليات، منها:

١- اكتشاف الوحدة البنائية في القرآن، وقراءته باعتباره معادلا للكون وحركته، واعتبار السُنّة النبوية تطبيقًا لقيم القرآن، والنظر إليها كوحدة في ذاتها.

٢- الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته.

٣- الانتباه إلى أن القرآن قد استرجع تراث النبوات، وقام بنقده وتنقيته من كل ما أصابه من تحريف، وذلك لتوحيد المرجعية البشرية.

٤- تأمل الغائية في القرآن، وهي التي تربط الواقع الإنساني المرئي باللا مرئي (عالم الغيب) وتزيل فكر العبث والمصادفة.

٥- الانتباه إلى أهمية البُعدين الزماني والمكاني في كونية الخلق الإنساني.

٦- الانتباه إلى وجود منطق قرآني كامن قواعده مبثوثة في ثنايا الكتاب، وأن الإنسان قادر على الكشف عن قواعد ذلك المنطق.

٧- الالتزام بالمفهوم القرآني للجغرافيا، فالأرض لله والإسلام دينه، وكل بلد هو دار إسلام بالفعل في الواقع الحاضر، أو دار إسلام بالقوة في المستقبل الآتي.

٨- اعتبار عالمية الخطاب القرآني، وأنه يخالف خطابات الأنبياء السابقين، فهو الكتاب الوحيد الذي يستطيع أن يواجه الحالة العالمية الراهنة.

٩- التدقيق في الواقع الحياتي بمركباته المختلفة باعتباره مصدرًا لصياغة السؤال والإشكال الفقهي، أو «تنقيح المناط» كما يقول الأقدمون.

١٠- دراسة القواعد الأصولية بكل تفاصيلها بما فيها مقاصد الشريعة، وذلك في محاولة للاستفادة بها في صياغة وبلورة مبادئ فقه الأقليات المعاصر، ولابد من تكييف الدراسة للمقاصد، وربطها بالقيم العليا الحاكمة، وملاحظة الفروق الدقيقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين.

الأم البديلة أو الرحم المستأجر «رؤية إسلامية»

عارف علي عارف

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الخامسة، العدد التاسع عشر، شتاء ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

عدد الصفحات : ٣٤ صفحة **من ص٨٥: ص١١٨**

هذه الدراسة تدور حول الحكم الشرعي في بعض المسائل المتعلقة بمعالجة العقم، بحيث تنجب المرأة من غير الطريق الطبيعي، وهو ما يسمى بالمرأة البديلة أو الرحم

المستأجر، وهو: استخدام رحم امرأة أخرى لحمل لقيحة مكونة من نطفة رجل وبويضة امرأة، وغالبًا يكونان زوجين، وتحمل الجنين وتضعه، وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود، ويكون ولدًا قانونيًا لهما. ويتم هذا الإجراء بعقد بين الطرفين، وبظهور هذه الطريقة في الاستيلاد، يمكن أن يقال إنه لأول مرة في العالم أصبحت الأم لا تلد ولدها.

وقضية الأم البديلة في الغرب بُنيت على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، في حين يتحتم في الإسلام أن تكون الوسيلة شريفة كالغاية الشريفة. وهذا البحث يبين الحكم الشرعي في هذه المسألة الطبية من ناحية الحل والحُرمة، ومن ناحية الآثار المترتبة عليها. وحيث لا توجد نصوص شرعية صريحة يمكن الرجوع إليها في هذا الموضوع، فإن القضايا المتعلقة بالأم البديلة تدخل ضمن المسائل الاجتهادية التي تتناولها أدلة خاصة بها، لأنها مسائل ونوازل مستجدة، وهي وليدة التقدم العلمي، والاكتشافات المعاصرة. ولذا يحاول الباحث تلمس أحكام هذه القضايا من النصوص العامة، أو استنباطها من القواعد الكلية.

ويحذر الباحث من طغيان الجانب الإنساني والعاطفي عند بيان الحكم الشرعي، بحجة أن لكل إنسان حقًا في أن يكون له ولد، لأن الطرق غير المشروعة في هذه المسألة فيها مفسدة أعظم، لذلك ينبغي أن نضحي بالمصلحة الفردية، إذا ما تعارضت مع عمومات الشريعة، وأن لا تأخذنا معاني العاطفة الإنسانية على حساب الحكم الشرعي.

وتحت عنوان «المفاسد والأضرار المترتبة على تأجير الأرحام في الغرب» يستعرض الباحث القضايا الأخلاقية، والمشكلات التي أثارتها مسألة تأجير الأرحام، بالإضافة إلى ما ترتب عليها من مفاسد وأضرار أسرية ونفسية واجتماعية، تفوقت كثيرًا على إيجابياتها والمصالح التي تحققها. وقد رصد الباحث بعضًا من هذه السلبيات والمفاسد منها:

أولاً: اصطباغ الأمومة بالصبغة التجارية، بعد أن كانت محاطة في جميع الأديان والأعراف الأخلاقية بالتبجيل والاحترام.

ثانيًا: القضايا والمشاكل التي تحدث بين الأمهات صاحبات البويضة ضد الأم المستأجرة، لأن الأخيرة قد ترفض تسليم المولود لصاحبة البويضة على الرغم من أنها تفي بعقدها وتدفع لها الثمن كاملاً، لأن الأم هذه تشعر أن الجنين يخرج من بين أحشائها، ومشاعرها تتغير بالحمل والولادة.

ثالثًا: هذه العملية قد تغطي معنى الأمومة بحاجز ضبابي، يجعل هذا المفهوم غير واضح.

رابعًا: أن الرحم في نظر الإسلام له حرمة كبيرة، وليس هو موضع امتهان أو ابتذال حتى يُستأجر، وليس أمره كاليد والرجل، وغيرها من الاستخدامات التي لا تدخل فيها أية مشاعر، وهذا يُعد استهانة بالكرامة الإنسانية.

خامسًا: هذه العملية قد تؤدي إلى اختلاط الأنساب في كثير من صورها الرائجة في الغرب، إذ قد يدخل طرف ثالث في القضية على شكل مني أو بويضة.

ويذهب الباحث إلى أن آراء العلماء المعاصرين قد اتفقت على حُرمة صور الرحم المستأجر، باستثناء صورة واحدة منها، فقد اختلفوا في جوازها.

أولاً : الصور المتفق على تحريمها:

الصورة الأولى: في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تُعاد اللقيحة إلى رحم امرأة أخرى، وتُستخدم هذه الحالة إذا كانت الزوجة لها مبيض سليم، لكن رحمها أزيل بعملية جراحية أو به عيوب خلقية شديدة.

وهذه الطريقة لابد من وضع ضوابط وأحكام لها. وهذه الضوابط هي:

١- يجب أن تكون الحاضنة امرأة ذات زوج، إذ لا يجوز أن تعرض الأبكار للحمل بغير ذلك، ولأن ذلك يهدد النظام الاجتماعي، ويتنافى مع طبيعة الأشياء والآداب العامة.

٢- يجب أن يتم ذلك بإذن الزوج، لأن ذلك سوف يفوت عليه حقوقًا ومصالح كثيرة.

٣- يجب أن تستوفي المرأة الحاضنة العِدة من زوجها.

٤- نفقة المرأة الحاضنة وعلاجها ورعايتها طوال مدة الحمل.

٥- جميع أحكام الرضاعة وآثارها تثبت هنا من باب قياس الأولى.

٦- من حق هذه الأم الحاضنة أن ترضع وليدها.

الصورة الثانية: هذه الصورة هي الصورة الأولى نفسها، إلا أنه تُنقل اللقيحة إلى الأم البديلة ولكن بعد وفاة الزوجين، وهذه الصورة محرمة، لأنها تأخذ أحكام الصورة الأولى المشابهة لها.

الصورة الثالثة: تلقيح بويضة الزوجة بماء غريب ليس زوجها، وتوضع اللقيحة في رحم امرأة أخرى. وهذه الصورة محرمة بسبب تلقيح البويضة بماء غير ماء زوجها، لأنه يؤدي إلى اختلاط الأنساب المحرمة شرعًا. وحفظ الأنساب من ضروريات الشرع.

الصورة الرابعة: يتم تلقيح نطفة مأخوذة من الزوج وبويضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثم تُزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى. وهذه الصورة محرمة؛ والرحم المستأجر استُعمل بشكل غير مشروع.

ثانيًا : الصورة المُختلَف في تحريمها:

في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تُعاد اللقيحة إلى زوجة أخرى لذات الرجل وذلك بمحض اختيارها. وقد انقسم الباحثون في شرعية هذه الصورة إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم المانعون، وذلك لما يندرج تحتها من المشاكل. وقد كان المجمع الفقهي قد أجاز هذه الصورة بشرط الحيطة الكاملة في عدم اختلاط النطف، وأنه لا يتم ذلك إلا عند قيام الحاجة.

والفريق الثاني: هم المجيزون، وقالوا بجواز هذه الصورة باعتبار أنهما زوجتان لرجل واحد، ولأجل هذا أباح المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي بالأغلبية هذه الصورة، ولكن بشرط الحيطة الكاملة في عدم اختلاط النطفة. والباحث يفضل هذه الصورة الثانية، ويراها حلاً شرعيًا ورؤية إسلامية.

ويتناول الباحث أهمية نسب المولود في مسألة الرحم المستأجر، لأن الشريعة قد أولت اهتمامًا كبيرًا لحفظ النسب، وجعلت له سورًا محكمًا، حتى لا يدخل إليه من هو ليس منه، ولا يخرج منه من هو فيه؛ فحرم الإسلام التبني، لأن المتبنى غريب عن العائلة، بعيد عن نسبها. وهناك أحكام متعلقة بالأبناء، منها الرضاع باعتباره حقًا واجبًا على الأبوين، وكذلك الحضانة والرعاية.

أما الأحكام المتعلقة بالآباء والأبناء؛ فمنها: الميراث، وتحريم الزواج، وتحمل الدية واستحقاقها واستحقاق الدم، وهو حق الأباء في المطالبة بدماء أبنائهم وبالعكس، فالنسب مقدس مهما كانت أفعال الآباء والأبناء.

محاسن ومقاصد الإسلام، دراسة منهجية شاملة لمحاسن الإسلام في ضوء النقل والعقل

د. محمد أبو الفتوح البيانوني

بحث ضمن مجلة «الشريعة والدراسات الإسلامية» جامعة الكويت، السنة الخامسة عشرة، العدد الثالث والأربعون، رمضان ١٤٢١هـ/ ديسمبر ٢٠٠٠م.

عدد الصفحات : ٦٠ صفحة   من ص٢٢١: ص٢٨٠

يتكوَّن البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول، يتحدث الباحث في المقدمة عن أهمية الكتابة في موضوع محاسن الإسلام عامة، ومحاسن المقاصد الإسلامية خاصة، إذ إن تفهم هذا ضرورة دينية وحاجة دعوية؛ أما كونه ضرورة دينية فلأنه بالفهم الصحيح للإسلام يستقيم سلوك المسلم في حياته، ويحرص على العمل به ويلتزم أحكامه وهديه.

ولطالما شاب فهم كثير من المسلمين الشوائب، فوقعوا بسببها في التطبيق الخاطئ والجزئي لإسلامهم، فشوهوا بذلك من جمال الدين الإسلامي المتمثل في كماله وتوازنه ووحدة أهدافه. ولطالما صدرت في حياة كثير من طلبة العلم اليوم فتاوى سطحية غريبة، لا تنسجم مع مقاصد الإسلام العامة والخاصة من جهة، وردت بعض النصوص الشرعية بدعوى الاجتهاد المقاصدي والعمل بروح الشريعة من جهة أخرى.

وأما كونه حاجة دعوية فلأنه بقدر تفهم المحاسن الإسلامية، وإحسان عرضها، يقبل الناس على الإسلام، ويتمسكون بهديه، ويدخلون في دين الله أفواجا، وبقدر غموضها في نفوسهم يسوء عرضها، ويضعف تمسك المسلمين بدينهم.

ولقد أثيرت شبهات عديدة حول الإسلام، وحاول كثير من العلماء والكُتَّاب رد تلك الشبهات عن دينهم، وأحسن أسلوب في رد الشبهات المثارة: أسلوب عرض المحاسن الإسلامية عرضًا قويًا حسنًا تتلاشى أمامه الشبهات تلقائيًا.

لكن معظم الذين كتبوا في المقاصد الإسلامية اقتصروا غالبًا على التعريف بها، وبيان أنواعها وأقسامها، وقلما تعرضوا لبيان خصائصها ومميزاتها، أو تناولوا آثارها ونتائجها. ولذا فإن صورة المحاسن الإسلامية لا تكتمل إلا بتناول تلك الجوانب جميعها.

ويعرض الباحث في التمهيد نبذة عن منهج القرآن الكريم والسُنَّة النبوية في عرض

محاسن الإسلام ومقاصده، وبيان بعض مصطلحات البحث، مثل: المحاسن، المقاصد، الخصائص، ومناقشة بعض الشبهات حولها.

ويتناول الفصل الأول: التعرف على مقاصد الإسلام وبيان أقسامها وأنواعها. فقد قسمها الباحثون إلى اعتبارات ثلاثة، هي:

١- أقسامها من حيث تعلقها بمصالح العباد.

٢- أقسامها من حيث العموم والشمول فيها.

٣- أقسامها من حيث مرتبة القصد إلى تحقيقها.

والفصل الثاني: الكشف عن خصائص المقاصد الشرعية. وهذه الخصائص تنبثق عن خصائص الإسلام نفسه وترجع إليها. ومن أبرزها الخصيصة الربانية التي تُعد أم الخصائص. والخصائص الخمس الكبرى هي: الكمال والوضوح والشمول والتوازن والعملية. ويمكن للباحث استخلاص خصائص أخرى من خلال التأمل في طبيعة المقاصد والوقوف على آثارها ونتائجها.

والفصل الثالث عنوانه «الوقوف على آثار المقاصد الإسلامية ونتائجها». ويرى الباحث أن الناظر المتفحص للمقاصد الإسلامية بجميع أقسامها وأنواعها تتجلى له بوضوح آثارها العظيمة، ونتائجها الطيبة التي تتركها في نفوس الناس وسلوكهم العلمي والعملي، مما يضفي على تلك المقاصد محاسن جديدة إضافة إلى محاسن معرفتها، والكشف عن خصائصها ومميزاتها.

ويجمل الباحث عددًا من الآثار والنتائج النفسية والسلوكية المترتبة على هذه المقاصد، منها:

١- حرص المؤمن على تمثل المقاصد الإسلامية في نفسه وسلوكه على وجه تصبح فيه مقاصده الشخصية موافقة لمقاصد الشرع، ومنطلقة منها.

٢- اندفاع المؤمن إلى تحقيق تلك المقاصد الشرعية في واقع الحياة، حيث تدفع معرفة المقاصد الإسلامية المؤمن إلى العمل الجاد في سبيل تحقيقها.

٣- تجنب المؤمن المقاصد المضادة لمقاصد الإسلام، وإهماله المقاصد الأخرى التي أهملها الإسلام.

٤- الاهتداء إلى الحكم الشرعي الصحيح حين تلتبس على المجتهد الأحكام، وتتنازعه

الأدلة، وتتعارض لديه المصالح والمفاسد، ولا سيما في المسائل المستجدة.

٥- تفسير كثير من اجتهادات السلف الصالح، ومواقفهم العلمية والعملية، ولا سيما التي يراها الغافل عن مقاصد الشريعة العامة والخاصة عجيبة مستغربة.

٦- تيسير عملية الترجيح بين النصوص الشرعية الدالة على أحكام ومقاصد ظاهرها التعارض، حيث يرجح المجتهد عند ذلك مقصد حفظ الضروريات على مقصد حفظ الحاجيات، ويرجح مقاصد حفظ الحاجيات على مقصد حفظ التحسينات وهكذا.

٧ - سهولة الترجيح بين الأقوال العلمية المتعددة والفتاوى المتعارضة الصادرة عن الأئمة والعلماء في بعض المسائل الاجتهادية، ومعرفة الصحيح من الخطأ، والقوي من الضعيف، والراجح من المرجوح، وذلك عن طريق الوقوف على مقصد الشارع في تلك المسألة، وغير ذلك من آثار ونتائج.

وينتهي الباحث بأن الوقوف على مقاصد الشارع يدحض كثيرًا من الشبهات، ويختصر الطريق على الدعاة، ويغنيهم عن كثير من الجدل والمناقشات إلى غير ذلك من آثار ونتائج تترتب على معرفة المقاصد الشرعية معرفة صحيحة، والتعرف على خصائصها ومميزاتها.

الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور

سامر رشواني

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندون- الولايات المتحدة الأمريكية، السنة السادسة، العدد الثالث والعشرون، شتاء ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

عدد الصفحات : ٢٨ صفحة **من ص٨١: ص١٠٨**

يتكوّن هذا البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة. في المقدمة يُعرّف الباحث مقصوده من مصطلح «الاتجاه» بأنه مجموعة المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري، وتهدف إلى غاية محددة، أما «المنهج» فهو مجموعة الوسائل والآليات الفكرية الموظفة لاحتواء أفكار اتجاه ما وتحقيق غايته.

ويتحدد الاتجاه التفسيري بمجموعة الآراء والأفكار والنظريات والمباحث التي تشيع في تفسير ما، وتكون غالبة على ما سواها، ويحكمها إطار نظري، أو فكرة كلية تعكس

بصدق مصدر هذه الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير، ولونت تفسيره بطابعها.

والمبحث الأول عن الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور. والخيط الذي يسلك فكر ابن عاشور في نسق واحد، أن «المفهوم المفتاحي» الذي يتخلل كتاباته هو مفهوم المقاصد؛ فقلما يعالج ابن عاشور موضوعا- أي موضوع كان- دون أن يرد لمفهوم «المقاصد» ذكر، أو يكون له دور في بناء فكرته وتطويرها حول ذلك الموضوع. بل يمكن القول- بقليل من المجازفة- إن مفهوم «المقاصد» هو من أكثر المفاهيم والمصطلحات تواردًا وتواترًا في نصوص ابن عاشور.

أما عن طبيعة الاتجاه المقاصدي، فيكرس ابن عاشور مفهومًا للقرآن الكريم ذا ثلاث شعب: فالقرآن هو الجامع لمصالح الدنيا والدين، والحاوي لكليات العلوم، ومعاقد استنباطها.

يفرد ابن عاشور مقدمة بالغة الأهمية يحدد فيها غرض المفسر من التفسير، ويتعرض فيها لمقاصد القرآن، والعلاقة بين هذين الأمرين؛ فيتناول مقاصد القرآن من زاويتين: يحدد في الأولى المقصد الأعلى من القرآن، وفي الثانية المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لبيانها.

المبحث الثاني: الاتجاه المقاصدي (المستوى التطبيقي). والباحث هنا يعرض طرقا من طريقة ابن عاشور في تناول مفهوم «المقاصد» وتوظيفه في تفسير القرآن.

ويمكن تحديد طريقة ابن عاشور في توظيف مفهوم «المقاصد» في شكلين:

الأول : تقصيد النصوص والأحكام.

والثاني : الاستدلال بالمقاصد على الدلالات والأحكام.

ثم يعرض الباحث في المبحث الثالث ملامح من منهج ابن عاشور في تفسيره واتجاهه المقاصدي في التفسير، حيث إنه يعتمد في الفقه والأحكام على المذهب المالكي بصورة رئيسية مع تعرضه للمذاهب الفقهية الأخرى ولأقوال الصحابة والتابعين. وهو في كل ذلك يحقق الأقوال ويرجح ويقارن، بل يسير مع أي رأي يتفق ومنهجه التشريعي ورؤيته المقاصدية.

ثم يختم الباحث دراسته ببعض النتائج الرئيسية في هذا البحث، ومنها:

١- يُعد ابن عاشور أحد أعلام الإصلاحيين الذين اتخذوا التجديد والاجتهاد والإصلاح منهجًا وسبيلاً في فكرهم وحياتهم، وما تفسيره إلا أحد نتاجات هذه الحركة التجديدية.

٢- انفراد ابن عاشور باتجاه مميز، وطريقة خاصة في التفسير، هي «الطريقة

المقاصدية»، أو «الاتجاه المقاصدي» في التفسير. وتتجلى المقولة الأساسية لهذا الاتجاه في توظيف جميع العلوم في الكشف عن المقاصد القرآنية، وإظهارها على أحسن وجه. تلك المقاصد المتمثلة في إصلاح الفرد والمجتمع والأمة وهدايتهم.

٣- إن النزعة النقدية والاتجاه المقاصدي لدى ابن عاشور لم ينشأ من فراغ، وإنما كانا حصيلة عوامل كثيرة، منها انخراطه المبكر في الحركة الإصلاحية، وتشرُبه النزعة المقاصدية الكامنة في مذهبه المالكي، والتي طورها الشاطبي، الأمر الذي دفعه إلى تأسيس أول نظرية مقاصدية متكاملة بعد الشاطبي، والدعوة إلى إنشاء علم مستقل يدعى علم مقاصد الشريعة.

٤- يتميز اتجاه ابن عاشور المقاصدي عن غيره من الاتجاهات التفسيرية من جوانب متعددة، يأتي على رأسها رؤيته لوظيفة التفسير ومهمة المفسر، وهو اتجاه يسعى إلى النظر للقرآن الكريم ودوره في حياة المسلمين وحل مشكلاتهم الواقعية.

٥- احتل مفهوم «المقاصد» مكانة مركزية في فكر ابن عاشور عمومًا، وفي تفسيره خصوصًا.

٦- اختار ابن عاشور منهجًا ذا أبعاد وجوانب متنوعة ليتناسب مع نظريته المقاصدية التي تؤكد على تعدد المقاصد القرآنية وتنوعها، وضرورة تناول القرآن من مختلف جوانبه، وبمختلف الوسائل حتى يتبين جميع مقاصده على حد سواء.

رؤية إسلامية مقاصدية في التنمية الاجتماعية

محمد الحسن بريمة

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بيروت، السنة السابعة، العدد السادس والعشرون، خريف ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

عدد الصفحات : ٣٦ صفحة **من ص٤٣: ص٧٨**

هذه الدراسة القصد منها تقديم رؤية إسلامية أولية في قضايا التنمية الاجتماعية تصلح منطلقا للنقاش الهادف إلى وضع استراتيجية وبرامج عمل للتنمية الاجتماعية في السودان.

ويتناول الباحث في البداية دراسة الأصول النظرية للظاهرة الاجتماعية في القرآن، ويشير إلى أن نزول القرآن منجمًا، متفرقًا، مبينًا الظاهرة الاجتماعية في تجلياتها المختلفة

عبر مكان هو الجزيرة العربية، وعبر زمان جاوز العشرين عامًا، حتى إذا توحدت متفرقات هذه الظاهرة في إطار دين التوحيد كمل الدين، وأعيد ترتيب ما نزل متفرقًا من آيات القرآن ترتيبًا توقيفيًا؛ فتوحدت جميعًا في إطار كتاب هو القرآن الكريم.

كذلك فإن تنزل القرآن تاريخيًا على الظاهرة الاجتماعية العربية المخصوصة في الزمان مع خلوده وعالميته يعني ضرورة أن تلك الظاهرة الاجتماعية العربية المخصوصة تقوم على متغيرات أساسية، تشترك فيها مع أي ظاهرة اجتماعية في أي زمان ومكان.

وقد أكد علماء الشريعة على أن الشريعة الإسلامية تدور أحكامها جميعًا حول حفظ الضرورات الخمس، وأن المعلوم من الدين بالضرورة أن الشريعة تحيط بالظاهرة الاجتماعية في جميع جزئياتها وتجلياتها. ويستنتج من ذلك أن ضبط الأحكام الشرعية لجزئيات الظاهرة الاجتماعية إنما القصد منه ضبط الكليات الخمس في إطار التوحيد.

وما اتفق عليه علماء المقاصد من الكليات الخمس التي عليها مدار الشريعة إنما هو في حقيقة الأمر المتغيرات الضرورية التي تتفاعل فيما بينها لإنتاج الظاهرة التوحيدية عبر الزمان والمكان، أي التي تدخل جميع جزئياتها في السلم كافة.

ثم يتناول الباحث أصول الظاهرة الاجتماعية، وأصول المقاصد الشرعية عن طريق التوحيد بين الظاهرة الاجتماعية ومقاصد الشريعة الإسلامية؛ ذلك أن المقاصد والأهداف يتحرك صوب تحقيقها الفرد والمجتمع المسلم بتنميته الاجتماعية عبر الزمان، ومن خلال سياسات مصوبة نحو ضبط حركة متغيرات الظاهرة الاجتماعية في الاتجاه المطلوب. وهذه نتيجة هامة- في نظر الباحث- لأنها تمكننا من تحديد وضبط مفهوم التنمية الاجتماعية في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية، فيتم بذلك توحيد شعاب الحياة عبادة لله تعالى.

هذه النتيجة لم تكن لتتيسر لولا أن ثبت بالتحليل المنطقي أن المتغيرات الكلية الحاكمة للظاهرة الاجتماعية بكل تجلياتها وديناميكيتها، والتي تم استنباطها من القرآن الكريم هي ذات الكليات التي بنيت حولها مقاصد الشريعة.

وقد اتفقت كلمة من كتبوا في مقاصد الشريعة الإسلامية قديمًا وحديثًا على أن الشارع سبحانه قاصد بشريعته تحقيق مصالح العباد، ودفع الضرر والفساد عنهم في العاجل والآجل؛ فكل نص نزل وكل حكم شرع قصد به تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة.

ومن هنا جاء الشرع بوضع حدود وقيود على تحصيل مختلف المصالح والاستمتاع

بها، لأن الإنسان باندفاعاته وقصر نظره قد يحرص على مصلحة فيها مفاسد، أو فيها تفويت مصالح أهم منها، وقد يفر من مفسدة قريبة فيقع فيما هو شر منها، وقد يطلب الراحة العاجلة فيجلب على نفسه- أو على غيره- عناءً طويلاً.

والحاصل أن المصالح المعتبرة شرعًا هي خالصة، غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليلاً ولا كثيرًا. ولما كانت المصالح والمفاسد- في واقع الحياة- على هذا القدر الكثيف من التشابك والاختلاط والتعارض، كان لابد من التشريع، وكان لابد من أن يذعن الناس لهذا التشريع ويدخلوا تحت سلطانه، وهذه هي أم المصالح، أو هي المصلحة «الكلية» وعنها تصدر، وبها تضمن جميع المصالح، وهو ما يتمثل في الشريعة.

ثم يعرض الباحث التنمية الاجتماعية بين الدنيوية والمقاصد الشرعية، ويشير إلى أن اصطلاح التنمية الاجتماعية مرادف لاصطلاح الرعاية الاجتماعية بالمعنى الضيق لمفهوم الرعاية. والتنمية الاجتماعية تغير اجتماعي يلحق بالبناء الاجتماعي ووظائفه بغرض إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد.

أما التنمية في إطار المقاصد الشرعية، فقد ثبت أن:

- أصول الظاهرة الاجتماعية التوحيدية هي المتغيرات الخمس: الإيمان (الدين)، العقل (العلم)، النفس والبنون (النسل).
- قصد الشارع تعالى من وضع الشريعة هو جلب المصالح للناس، ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والأخرة من خلال حفظ هذه الكليات الخمس.
- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع، وهو المحافظة على الضروريات، وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات. ونتج عن ذلك:

• أن التنمية الاجتماعية في الإسلام لا تتم إلا في إطار المقاصد الشرعية، وتستهدف حفظ المتغيرات الكلية الحاكمة للظاهرة الاجتماعية التوحيدية عبر الزمان والمكان، على المستوى الخاص والعام، جلبًا للمصالح ودرءًا للمفاسد، وعلى المستوى الضروري والحاجي والتحسيني.

• تهدف الشريعة في نهاية المطاف إلى جلب اللذات والأفراح، ودفع الآلام والغموم عن الناس في هذه الدنيا والأخرة.

ثم يتحدث الباحث عن المفهوم المقاصدي للتنمية، وأنه يعني من منظور إسلامي جلب

اللذات والأفراح ودرء الآلام والغموم عن الناس على الدوام، وذلك من خلال حفظ إيمانهم بحفظ التفاعل بين متغيرات النفس والمال والبنين بمقتضى العلم على المستوى الضروري والحاجي والتحسيني، ويتطلب ذلك تصحيح المفاهيم وإصلاحات بنيوية داخل المجتمعات، ويتم ذلك بميزان الشريعة الإسلامية.

دور المشقة في الشريعة الإسلامية

د. القرشي عبد الرحيم البشير

بحث ضمن مجلة «مجمع الفقه الإسلامي» يصدرها مجمع الفقه الإسلامي، رئاسة الجمهورية- الخرطوم- السودان، العدد الأول، السنة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

عدد الصفحات : ٤٦ صفحة　　　　　　　من ص٤٧: ص٩٢

يتعلق موضوع هذه الدراسة بمقصد من مقاصد الشريعة، جرى على ألسنة فقهائها حتى أصبح من القواعد الكلية والضوابط الفقهية المعتبرة المرعية التي كشفت عن آفاق يسر الشريعة وسماحتها بتصوير بارع وتنوير رائع في إطار نظرية جامعة، جمعت تحتها جزئيات فرعية على اختلاف موضوعها وأبوابها.

ويتكوّن البحث من ستة مقاصد. المقصد الأول: تعريف المشقة لغة واصطلاحًا. وهي- لغة- تعني الصعوبة وشدة الحرج، واصطلاحًا تُطلق على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: شموله لغير المقدور عليه من التكليف بما لا يُطاق.

الوجه الثاني: إطلاق المشقة على المقدور عليه، وفيه مشقة معتادة لا تخرجه عن المعتاد في الأعمال العادية.

الوجه الثالث: إطلاق المشقة على المقدور عليه الخارج عن المضاد في الأعمال العادية بحيث يشوش على النفوس في تصرفها لما فيه من مشقة، وهذا هو محور البحث.

المقصد الثاني: أدلة رفع المشقة غير المعتادة. وفي هذا المقصد يورد الباحث الأدلة التي أخذها من الكتاب والسُنّة والأصول العامة المقطوع بها، والمبادئ الأساسية للشريعة التي أقرت اليسر والتسهيل حتى أصبح ذلك خاصية من خصائص الشريعة الإسلامية، ومنها:

- بيان أن اليسر من مقاصد التشريع.

- نفي التكليف بما خرج عن الوسع.
- التخفيف مراعاة لضعف المكلف هو من مقاصد التشريع.

ويعتمد الباحث على دليل الإجماع، وهو أن الأمة مجمعة على عدم وقوع المشقة غير المألوفة في التكاليف الشرعية. وكذلك دليل الاستقراء، وهو دليل اعتمده الإمام الشاطبي، وهو أن تتبع الأحكام الشرعية دل على درء المشاق غير المعتادة في عدة جزئيات متفرقة في جميع أبواب الفقه: من ثبوت مشروعية الرخص قطعًا، وتناول المحرمات في الاضطرار، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة الإكراه مع اطمئنان القلب، والعفو في الصيام عما يشق الاحتراز منه من المفطرات كغبار الدقيق، إلى جزئيات كثيرة يحصل من مجموعها القطع بأن من مقاصد التشريع درء المشاق غير المعتادة.

ويؤكد العز بن عبد السلام والشاطبي توفر الدليل العقلي على درء المشاق في التشريع الإسلامي، ودليلهما على هذا أمران:

الأول: أن الأعمال تُقصد طلبًا للقربة، وطلب المشقة لذاتها لا قربة فيه.

الثاني: أن القول بوقوع المشقة غير المعتادة في التكليف يلزم منه التناقض، والشريعة منزهة عنه.

المقصد الثالث: حكمة درء المشاق غير العادية. ويلخصها الباحث فيما يلي:

١- مراعاة ضعف المكلف وتحبيب العبادة إليه.

٢- خوف الانقطاع عن التكليف أو بغضه.

٣- الخوف من التقصير عند مزاحمة التكاليف المتعلقة بالمكلف.

المقصد الرابع: درء المشقة بين مقاصد التشريع والقواعد الفقهية. ويهدف الباحث من هذا المقصد إلى الإجابة على سؤال مهم يتلخص فيما يلي:

إذا ثبت بالأدلة أن درء المشاق غير العادية مقصد من مقاصد التشريع، وبانت حكمته، فثمة مسألة تعرض في هذا المقام وهي: أن هذا المقصد قاعدة فقهية يعبر عنها بقولهم (المشقة تجلب التيسير)، والقواعد الفقهية لا تصلح أن تكون دليلاً، فكيف التوفيق بين كونها مقصدًا شرعيًا، وبين كونها قاعدة فقهية لا تصلح أن تكون دليلاً؟

ويخلص الباحث من هذا المقصد إلى أن القول بعدم اعتبار القواعد أدلة شرعية لا يضر فيما نحن بصدده من تقرير أن درء المشقة مقصد شرعي أصيل يتوجب على المجتهد مراعاته واصطحابه عند كل فتوى أو حكم شرعي.

المقصد الخامس عن درجات المشقة وضوابطها. والباحث يقسم المشاق إلى ثلاثة أنواع:

الأول: مشقة عظيمة فادحة، كمشقة الخوف على النفس أو الأعضاء أو منافعها.

الثاني: مشقة ضعيفة، كالوجع البسيط المحتمل؛ فهذه المشقة لا تأثير لها؛ لأن تحصيل مصالح العباد أولى من دفع مثلها لأهمية هذه العبادة وشرفها، وخفة هذه المشقة ويسرها.

الثالث: مشقة متوسطة بين الرتبتين، وضابطها أنها إن اقتربت من النوع الأول أوجبت التخفيف، وإن اقتربت من النوع الثاني لم توجب التخفيف.

أما عن ضوابط المشقة وشروط اعتبارها. فالعلماء ينقسمون فيه إلى فريقين:

الفريق الأول: اعتمد العادة ضابطًا في تحديد المشقة الجالبة للتيسير.

والفريق الثاني: استشكل اعتماد العُرف ضابطًا للمشقة لأمرين:

الأول : اختلاف المشقة باختلاف أعذارها، فمشقة الصوم غير مشقة الصلاة.

الثاني : اختلاف المشقة باختلاف رتب العبادات.

وفي هذا المقصد يتناول الباحث عدة أفكار منها: عدم تلازم المشقة والتكليف، وفكرة أن تكون المشقة في نازلة عامة في الناس، وفكرة عدم تعارض اعتبار المشقة مع النصوص الشرعية، وألا يكون وقوع المشقة نادرًا، وألا تكون المشقة غير المعتادة في فعل يعسر اجتنابه.

المقصد السادس عن أن المشاق المصاحبة للتكليف لا تقصد لذاتها. إذ أن المشاق منها ما يدرأ، وهو المشقة المعتادة، ومنها ما لا يدرأ، وهو ما كان ملازمًا للعبادة بحيث لا ينفك عنها كالمخاطرة بالنفوس في الجهاد، أو كانت مشقته معتادة. والقسمان الأخيران مما لا تدرأ مشقته لا يقصد لذاته، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف.

وحصيلة المقاصد السابقة أن المشقة غير العادية تدرأ في التشريع الإسلامي.

ومحصلة هذا المقصد أن ما لا يدرأ من المشاق لا يكون مقصودًا بذاته، وبالأولى ما كان حقه أن يدرأ منها. وقد أورد الشاطبي والعز بن عبد السلام أدلة عدم قصد المشقة في التشريع الإسلامي، ومنها:

١- أن موارد الشرع ومصادره ناطقة بأن مطلوب الشرع إنما هو مصلحة العباد، وليست المشقة مصلحة.

٢- أن حصول الثواب على المشقة لا يستلزم قصدها.

٣- من الأدلة على عدم قصد المشقة لذاتها، أن قليل العمل البدني قد يكون أفضل من كثيره، وخفيفه أفضل من ثقيله.

ويترتب على هذا المقصد أمران:

الأمر الأول: ليس للمكلف أن يقصد المشقة لذاتها لعظم أجرها، ولكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل.

الأمر الثاني: أداء الفعل مع المشقة غير المعتادة.

وينهي الباحث دراسته بأن درء المشقة مقصد عظيم من مقاصد التشريع الإسلامي يؤلف نظامًا موضوعيًا في التشريع، وهو بحاجة إلى استكمال الجانب التطبيقي مما اجتهد فيه العلماء للوقوف على الجزئيات الثابتة باجتهادهم.

منهج فقه الموازنات في الشرع الإسلامي، دراسة أصولية

د. حسن سالم الدوسي

بحث ضمن مجلة «الشريعة والدراسات الإسلامية» جامعة الكويت، السنة السادسة عشرة، العدد السادس والأربعون، جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ/ سبتمبر ٢٠٠٢م.

عدد الصفحات : ٥٩ صفحة **من ص٣٧٣: ص٤٣١**

يتكوّن البحث من تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة؛ أما التمهيد فقد دار حول بيان معنى منهج فقه الموازنات وموضوعه وجهود السابقين في الاهتمام به.

ويعني الباحث بمنهج فقه الموازنات: علم بيان الطرق والخطوات التي يتحقق بهما

الوصول إلى أحسن موازنة علمية سليمة بين المصالح، أو بين المفاسد، أو بين المصالح والمفاسد عند تعارضها، وتنزيلها منزلة الواقع والتطبيق.

وأهم ما يقوم عليه فقه الموازنات هو:

١- الموازنة بين المصالح بعضها مع بعض، وأيها ينبغي أن يُقدم ويُعتبر، وأيها ينبغي أن يسقط ويلغى.

٢- الموازنة بين المفاسد بعضها مع بعض، وأيها يجب تقديمه عند تعذر تفادي الجميع، وأيها يجب تأخيره أو إسقاطه.

٣- الموازنة بين المصالح والمفاسد إذا تعارضت بحيث نعرف متى نقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تُغتفر المفسدة من أجل المصلحة.

ونهج الشريعة الإسلامية هو سلوك التوفيق والجمع بين المصالح، فإن لم تسلك سبيل التوفيق سلكت سبيل التغليب والترجيح.

أما عن موضوع فقه الموازنات، فيشير الباحث إلى أن موضوعه هو الأحكام الشرعية نفسها، وهو أفعال المكلفين التي تنطوي على مصالحهم الدينية والدنيوية؛ وذلك أن هذه الأعمال والمصالح تتعلق بها أحكام شرعية، والأحكام الشرعية، أو أوامر الله ونواهيه ما جاءت إلا لتحقيق مصالح البشر ودرء المفاسد عنهم، فكلاهما مصالح، فإن درء المفاسد من جملة المصالح.

أما عن مراتب المصالح فهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينيات. وقد اتجهت جهود الباحثين في علم الأصول إلى استقراء وتتبع مقاصد الشارع الضرورية من النصوص، فوجدوا أن مقصود الشارع من الخلق حفظ خمسة أمور: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وقد روعيت هذه الضروريات في الشرع الإسلامي من حيث تحقيقها والمحافظة عليها.

والحاجيات وهي التي يحتاج إليها الناس من حيث التوسعة ورفع الضيق، وقد لوحظ أن جميع أقسام التشريع الإسلامي يبدو فيها مظهر رفع الحرج في العبادات، وفي العادات وفي العقوبات وفي المعاملات.

والتحسينات يُقصد بها الأخذ بمحاسن العادات، ولا يترتب على فواتها خلل في نظام الحياة، ولا حرج ولا مشقة، بل تصير الحياة غير طيبة، ونطاقها يشمل كل الأمور السابقة من عبادات ومعاملات وعادات وعقوبات.

وقد تتعارض المصالح والمفاسد فيما بينها ويتعذر تحصيلها جميعًا، أو تتعارض المفاسد فيما بينها بحيث يتعذر تفاديها جميعًا، أو تتعارض المصالح مع المفاسد، كما هو حاصل الآن في أكثر أحوال العالم التي تمتزج فيها المصالح بالمفاسد، واللذات بالآلام، حيث يكون الشيء مشتملاً على النفع من جهة والضرر من جهة أخرى، أو يكون الشيء نفسه مصلحة لفرد أو فئة من الناس وهو - في الوقت نفسه- مضرة لغيرهم. وهنا يسلك الشرع الإسلامي عدة طرق تشكل منهجًا لفقه الموازنات.

ويضع الباحث أربع قواعد لحكم هذا التعارض، يبحث كل قاعدة في مبحث. المبحث الأول يتناول القاعدة الأولى، وهي التوفيق والجمع بين المصالح، ومثاله رجل يصلي، ورأى غريقا، فعليه قطع صلاته لإنقاذه.

المبحث الثاني يدور حول القاعدة الثانية، وهي التغليب والترجيح بين المصالح إذا تعذر الجمع، ومثاله: الجهاد مع أئمة الجور، وجواز صلاة المريض قاعدًا.

المبحث الثالث: يتناول القاعدة الثالثة، وهي التخيير عند استواء المصالح، مع تعذر الجمع والترجيح، فيقدم الأصلح فالأصلح.

المبحث الرابع: يعرض القاعدة الرابعة، وهي الإقراع عند تساوي الحقوق دفعًا للضغائن والأحقاد.

تلك هي القواعد التي يقوم عليها فقه الموازنات في الشرع الإسلامي، وهو فقه مبني على دراسة الواقع المُعاش دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الحياة.

التحسين والتقبيح العقليان عند حنفية بخارى
من علم الكلام إلى فلسفة التشريع

د. عبد الحكيم بن يوسف الخليفي

بحث ضمن مجلة «الشريعة والدراسات الإسلامية» الصادرة عن مجلس النشر العلمي- جامعة الكويت، السنة السابعة عشرة، العدد الثامن والأربعون، ذو الحجة ١٤٢٢هـ/ مارس ٢٠٠٢م.

عدد الصفحات : ٤٨ صفحة **من ص١٤٧: ص١٩٤**

هذا البحث يطرح سؤالا: هل قضية التحسين والتقبيح العقليين يمكن أن تخضع الفعل الإلهي للتعليل إذا كان ذلك ألا يتعارض مع إطلاقية الكمال الإلهي؟

ويحاول الباحث أن يجيب على هذا التساؤل من خلال عرض موقف الماتريدية من قضية التحسين والتقبيح، والتي بواسطتها أمكن تعليل الفعل الإلهي بما لا يتنافى وإطلاقية الكمال الإلهي.

ويظهر هذا البحث كيف أن موقف الماتريدية من هذه القضية لم يكن موقفا تلفيقيًا بين موقفين متعارضين، هما موقف المعتزلة والأشاعرة؛ ذلك أن الموقف التلفيقي غالبًا ما يكون محكومًا ومقيدًا بالتعارض الذي يريد أن يقدم حلاً، مما يفقده القدرة على تقديم رؤيته الخاصة به.

ولما لم يكن الموقف الماتريدي ناجمًا عن رد فعل لموقف كل من المعتزلة والأشاعرة أمكنه أن يقدم رؤيته الخاصة به في المسألة، سواء في أساسها النظري أم في نتائجها العملية.

وبدا واضحًا كيف أن الحل الماتريدي للمسألة في جانبها الكلامي وجانبها التشريعي استطاع أن يستقطب اهتمام المتأخرين من أتباع المدارس الفقهية الأخرى، على اعتبار أنه أكثر توافقا مع العقل كأداة مطلوب من العبد أن يستغلها في التفسير والتعليل، مع عدم تعارض ذلك مع إطلاقية الكمال الإلهي وحصر الحاكمية فيه.

ويتفق الماتريدية مع الأشاعرة في عدم جواز تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، إلا أنهم يرون- خلافا للأشاعرة- أنه وإن امتنع تعليل أفعاله بالأغراض إلا أنه يجوز تعليلها بالحكمة، أو بما يسمونه هم بالعاقبة الحميدة.

ويأخذ الباحث في عرض موقف الماتريدية من تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وأن هذا الموقف يتضح من خلال رفضهم الواضح والصريح لفكرة وجوب شيء عليه تعالى، كالأصلح أو غيره. فتصورهم للمشيئة والإرادة الإلهية يتفق مع تصور الأشاعرة في أنه تعالى مطلق الإرادة والمشيئة؛ إذ لا وجود لغرض كوني تهدف إليه أفعاله تعالى، ويكون باعثًا للإرادة الإلهية.

والماتريدية- وإن اتفقوا مع الأشاعرة في هذه المسألة، وافترقوا بذلك عن المعتزلة- إلا أنهم يثبتون حسنًا وقبحًا موضوعيين لأفعال العباد يمكن للعقل أن يدركهما، وأن يربط بالتالي بين حسن الفعل وورود الأمر به من الشارع، فيقال مثلاً: إن الله تعالى أمر بالصلاة لما فيها من حُسن، ونهى عن السرقة لما فيها من قُبح.

كما لا يوجبان- الأشاعرة والماتريدية- الحكم من الله تعالى، كذلك فهما لا يوجبان

الثواب والعقاب على الله تعالى في الآخرة، وفي هذا فهم يختلفون عن المعتزلة.

والحق أنه يمكن فهم موقف الماتريدية من نفي الإيجاب على الله تعالى، إذ أنه مرتبط بالقول بالأصلح، وهم لا يقولون به. فما هو الأساس الذي استند إليه الماتريدية في إثبات حسن وقبح موضوعيين لأفعال العباد نعلل به الإرادة الإلهية من دون أن يؤدي ذلك إلى لزوم الإيجاب على الله تعالى؟

إن مفتاح الموقف الماتريدي من هذه النظرية يكمن في تصورهم لصفة الحكمة بالنسبة لله تعالى. فما يلفت نظر الباحث أن الماتريدية تفردوا وحدهم دون الأشاعرة والمعتزلة بإثبات صفة الحكمة لله تعالى كصفة مستقلة عن بقية الصفات، وأنه لا يمكن إرجاعها إلى صفة العلم أو غيرها من الصفات.

ويعتبر الماتريدية أن الفعل يُعد سفهًا إذا خلا عن العاقبة الحميدة، وعليه فأفعال الله تعالى لابد من وجود عاقبة حميدة يمكن تعليلها بها، لئلا يلزم من ذلك صدور العبث منه تعالى، وهو محال. فالدليل على أن أفعاله تعالى واقعة على نهج الحكمة هو ما يترتب عليها من عاقبة حميدة يمكن تعليل الأفعال الإلهية بها.

إن عدم قول الماتريدية بالأصلح لم يمنعهم من تعليل أفعال الله تعالى بما يسمونه بـ«العاقبة الحميدة» فما هو مراد الماتريدية من العاقبة الحميدة؟ وما الدور الذي تلعبه في تعليل أفعاله تعالى؟

يجيب الباحث بأن مصطلح «العاقبة الحميدة» من أكثر المصطلحات ورودًا في كتب الحنفية الأصولية والكلامية، وذلك عند مناقشتهم لمسألة التحسين والتقبيح العقليين أو لقضية تعليل أفعال الله تعالى. فالحاكمية هي لله سبحانه وتعالى، بمعنى أنه لا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع، لا بالعقل ولا بغيره. وما في الأشياء من حسن وقبح عقليين إنما هو مرشح فقط لتخصيص الحكم بإيجاب الحسن وتحريم القبيح، ولذلك كان الشارع الحكيم لا يجوز عليه سبحانه وتعالى إهمال الحكمة وترجيح المرجوح وإهدار المصلحة.

وكما أن مصالح البلاد تقتضي من الحاكم إصدار قرارات معينة، وهذه المصالح لها تحقق موضوعي مستقل عن الحاكم قبل صدور القرار، إلا أن اتخاذ القرار بما يخدم تلك المصالح هو بيد الحاكم، فكذلك الحال بالنسبة للحكم الشرعي الذي يصدره الفقيه؛ فالعلة المستدعية لحكم الأصل موجودة في الفرع قبل قيام الفقيه بإصدار الحكم، وهو وجود

موضوعي مستقل عن الفقيه، إلا أن ذلك الوجود الموضوعي لها غير كاف في إنشاء الحكم، بل لابد من قيام الفقيه بعملية إصدار الحكم على الفرع.

فالتعليل بالعاقبة الحميدة هو تعليل بالنظام الداخلي للأشياء. وعليه فالعاقبة الحميدة والمآل الحسن للأشياء بالنسبة لهذا العالم هو ما تقتضيه الحكمة المترتبة على نظام العالم من كون فعل هو أرجح من فعل، لكونه مناسبا لنظام العالم ومتسقا مع الحكمة المترتبة على هذا النظام.

فالعقل يدرك أن العدل- مثلا- يناسب نظام العالم وحكمته، وأن الظلم مضاد لهما، وبالتالي يمكن أن يحكم بأن العدل حسن بالنسبة لذلك النظام، وأن الظلم قبيح بالنسبة له.

ويطبق الباحث موقف الماتريدية هذا على قضيتين: هما حكم إرسال الرسل، وتجويز تكليف ما لا يُطاق. فرأوا أن إرسال الرسل واجب على الله في الحكمة، وأن الحكمة تقتضيه، والله لا يكلف ما لا يُطاق لأنه قبيح، أي خال من العاقبة الحميدة، والله تعالى شأنه حكيم لا يفعل إلا ما مآله عاقبة حميدة.

ومن هنا يرى الباحث أننا يجب أن نميز في موقف الماتريدية بين مستويين في الفعل الإلهي وعلاقته بأفعال العباد:

المستوى الأول: هو إطلاقية الأمر والنهي الإلهيين، وعدم كونهما تابعين لما في أفعال العباد من حسن وقبح عقليين.

المستوى الثاني: أن ينظر إلى الأوامر والنواهي الإلهية لا من حيث إيجاب التكليف ووجوب الأمر بما هو حسن، والنهي عما هو قبيح، وارتباط ذلك بالثواب والعقاب، بل ينظر لها على أنه يمكن للعقل أن يقيم نوعًا من العلاقة بين الأوامر والنواهي الإلهية وما في أفعال العباد من حسن وقبح موضوعيين، بأن يمكن للعقل- في ضوء هذه العلاقة- أن يحكم بعدم تساوي النهي عن الزنى والأمر به، وأنهما ليسا بمنزلة واحدة، وأن يتخذ ذلك أساسًا ومنطلقًا له في النظر إلى الأوامر والنواهي الإلهية على أنها معللة.

ويعرض الباحث أثر التحسين والتقبيح العقليين في التشريع الإسلامي، ويشير إلى أن الحنفية يشعرون بأن لهم آراءهم الخاصة بهم في أصول الفقه، وهو يقصر بحثه هنا على قضيتين هما: التعليل والاستحسان.

فيذهب الأحناف إلى أن الأحكام الشرعية صفات للمحال والأعيان المنسوبة إليها أثبتها

الله تعالى، وشرعها معللة بمصالح العباد لا غير. واحتجوا في ذلك بقياس الشاهد على الغائب، وزعموا أن شرع الحكم لا لمصلحة عبث وسفه، والعبث قبيح عقلا. والأحكام الشرعية- عندهم- هي صفات لها تحقق واقعي في المحال والأعيان المنسوبة إليها؛ فالطهارة صفة حقيقية للماء مثلا. والنجاسة صفة حقيقية للدم، إلا أنها لا تستلزم حكمًا إلا بإثبات الله تعالى؛ فهي لا تنشئ الحكم وحدها، بل لابد من حكم الشارع بطهارة الماء ونجاسة الدم.

أما بالنسبة للاستحسان فإنه يمكن النظر إليه على أنه يشكل أحد الملامح الأساسية التي تميز مدرسة الرأي عن مدرسة الحديث أو مذهب الشافعية؛ فالاستحسان كمبدأ تشريعي يجد أساسه في القول بأن إرادة الله تعالى معللة، وأن الشريعة ليست سوى تعبير عن تلك الإرادة الإلهية المعللة.

وإن فهمًا سليمًا لنظرية الحنفية في قياس الأصول يُعد مدخلا مناسبًا لفهم نظرية الاستحسان. وقد خرج الفقيه الحنفي بنظرية الاستحسان التي استطاع من خلالها أن يؤطر لاتفاق الأصول واختلافها، فكان أن وجد عندهم استحسان بالنص، واستحسان بالإجماع واستحسان بالضرورة واستحسان بالرأي، وبواسطة هذا النوع الأخير من الاستحسان يستطيع الفقيه أن يعدل مستقبلا عن قياس الأصول لدليل آخر يراه قادرًا على تخصيص قياس الأصول.

الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا النظرية

إبراهيم محمد زين

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بيروت، السنة الثامنة، العدد الثلاثون، خريف ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

عدد الصفحات : ٣٤ صفحة   من ص٢٧: ص٦٠

يتكوَّن البحث من مقدمة وعدة أفكار. يشير الباحث في المقدمة إلى أن الاستقراء قد لقي عناية فائقة من قِبَل الباحثين في مجال الفقه المقاصدي، وأن الارتباط بين الاستقراء بوصفه منهجًا في النظر وبين المقاصد والكليات الشرعية يرجع إلى طبيعته العملية. وكذلك كان للدعوة العرضية التي أطلقها شيخ المقاصد الإمام الشاطبي في وصف منهجه في بناء كتاب «الموافقات» معتمدًا على الاستقراءات الكلية.

وعمل الشاطبي على بيان مشروعية استخدام الاستقراء بمعناه الجديد، والذي ربطه بمفهوم التواتر، وبيّن الترابط بين الاستقراء المعنوي والتواتر المعنوي، وكيفية استدلال الشاطبي على الاستقراء بمنهج مسلم به في دائرة العلوم الشرعية وهو التواتر، ثم بيّن الباحث الكيفية التي أصّل بها الشاطبي الاستقراء في مجال العلوم الشرعية، وجعل كل كتابه- الموافقات- قائمًا في الأصل على الاستقراء.

ويعرض الباحث للاستقراء بين الغزالي والشاطبي، ويرى أن منهج الاستقراء الذي ارتبط عند الغزالي بمنهج التواتر، وانتهى به الأمر على يد الشاطبي منهجًا عُرف باسم الاستقراء المعنوي، يدل على حيوية الثقافة العربية الإسلامية في تقبل المناهج وتطويرها وفق سياقات حضارية خاصة بها. والإنجاز الذي أحدثه الشاطبي في الربط بين العلم والعمل ومنهج الاستقراء يدل على ذلك التوطين الخلاق لمنهج الاستقراء في علم أصول الفقه.

وكان المفهوم القديم في منهج الاستقراء أن الكلية التي تُبنى بسبيل الاستقراء يمكن أن تنخرم إذا ثبت معارضة جزئي واحد لها. واستطاع الشاطبي تكييف هذا الأمر، والنظر في ذلك الجزئي الذي فهم أنه لا يطرد مع تلك الكلية. واقترح جملة من الاحتمالات يجب النظر فيها قبل نسف الكلي، ولعل أقواهما هما: الخطأ في إدراج ما ليس من الكلي تحته، أو عدم إدراك وجه انضواء الجزئيات تحت كلياتها.

ويشير الباحث إلى أن محاولة ابن عاشور في بناء الكلي على أسس لا يتنازع عليها، وهي جعل الجزئيات المتصفحة من قبيل عمومات القرآن المطردة والتي يستحيل معارضتها بجزئي بسبب مسلمة، مفادها خلو القرآن من التناقض. وعليه فإن الشاطبي قد أضاع جهدًا علميًا في النظر الجزئي وإعادة تكييفه بدلاً من جعل أساس الاستقراء تلك المعلومات المتكررة من القرآن التي اقترحها ابن عاشور للخروج من مأزق الاستقراء الناقص في تصفح النصوص.

ويؤكد الباحث أنه لا يمكن الفصل بين المقاصد والاستقراء، والسبيل الوحيد لإثبات المقاصد هو الاستقراء، والسبيل الأمثل لبناء المقاصد الشرعية هو استقراء عمومات القرآن الكريم المتكررة.

ويشير الباحث إلى أن الحاجة إلى المقاصد الشرعية التي بيّنها ابن عاشور هي التي فتحت المجال لباب المصالح المرسلة أولا، ثم لأهمية تعاطي كليات الشريعة: الضرورية والحاجية والتحسينية في الاستدلال المرسل، ثم أخيرًا لإمكانية دعوى قياس كلي على كلي،

والتي جعلت الحديث عن علم مقاصد الشريعة مخرجًا للحرج التاريخي الذي دخل فيه علم أصول الفقه.

لقد تأول الشاطبي مشروع الغزالي العلمي في مجال الأصول، ونجح في إدخال المقاصد في مجال الاستنباط الفقهي، بل جعلها الأداة الأساس لذلك الاستنباط الفقهي، ونجح في التعبير عن رغبة الغزالي في جعل الاستدلال المرسل بديلاً للقياس الجزئي. ثم جاء ابن عاشور وتأول مشروع الشاطبي الأصولي، وفصل بين أصول الفقه وعلم المقاصد، وأعاد للاستقراء حيويته، حيث جعله العمدة في إثبات المقاصد القطعية التي يؤتم بها حال الخلاف.

ويرى الباحث أن القراءة التأويلية لمشروع الشاطبي التجديدي الاصطلاحي في مجال أصول الفقه هي التي أثمرت إنجاز ابن عاشور العلمي في مجال علم مقاصد الشريعة، وأن الغزالي والشاطبي وابن عاشور هم علامات مضيئة لفهم التطورات المنهجية في علم الأصول، وأن الربط بين الاستقراء والتواتر هو الذي أنشأ القول في المقاصد، وإمكان الاحتجاج لها، وإمكانية بناء علم إسلامي جديد تُحَل فيه إشكالات علم أصول الفقه.

الحاجة الشرعية: حقيقتها، أدلتها، ضوابطها

د. نور الدين بن مختار الخادمي

بحث ضمن مجلة «العدل» صادرة عن وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، العدد الرابع عشر، السنة الرابعة، ربيع الآخر ١٤٢٣هـ.

عدد الصفحات : ٦٢ صفحة   من ص١٢٠: ص١٨١

يشير الباحث في مقدمة دراسته إلى أن هذا الموضوع ينتهي إلى علم أصول الفقه الإسلامي وإلى علم المقاصد الشرعية، وهو قضية من أدق قضايا الفكر الاجتهادي الإسلامي المعاصر.

فمن جهة علم الأصول يُعرف هذا الموضوع بمسألة الوصف المناسب الحاجي الذي هو أحد أقسام المناسبة، والتي هي مسلك من مسالك التعليل في القياس.

ومن جهة علم المقاصد يُعرف هذا الموضوع بمسألة المقاصد الحاجية أو المصلحة الحاجية التي هي أحد أنواع المقاصد الشرعية من حيث الاضطرار والاحتياج إليها.

ومن جهة علم القواعد الفقهية يُعرف هذا الموضوع بكونه يشكل جملة من القواعد الفقهية ذات الصلة بموضوع الحاجة والضرورة.

من هذه القواعد:

أولاً: قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» و«الضرورات تقدر بقدرها» وقاعدة «ما جاز بعذر بطل لزواله» وقاعدة «ما أبيح لضرورة يقدر بقدرها» وقاعدة «من المصلحة الرخصة عند الضرورات» وقاعدة «الضرورة قد رفعت التحريم وأثبتت الإباحة» وقاعدة «الضرورة العامة تبيح المحظور».

ثانيًا: قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة»، وغيرها من القواعد التي تتوافق وتترادف معها، ومن ذلك قاعدة: «كل ما دعت الضرورة إليه من المحظور فإنه ساقط الاعتبار على حسب الحاجة وبحسب الضرورة»، وقاعدة «اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم» وقاعدة «ما دعت إليه الحاجة أكثر كانت النفوس به أبهج وإليه أسرع».

ثالثًا: قاعدة «جلب المصالح ودرء المفاسد»، وقاعدة «اليسر والسهولة والتخفيف ونفي الحرج والمشقة والشدة والضيق والعنت».

فهذه القواعد وغيرها من مرادفات قد شكلت أساسًا مضمونيًا مهمًا في صياغة موضوع الحاجة الشرعية في اكتمال كيانها وبنيانها.

ومن جهة علم الفقه والفروع عُرف هذا الموضوع بجملة الأحكام والفروع والجزئيات الفقهية التي كانت نتاجًا وأثرًا لمراعاة الحاجة واعتبارها والاعتداد بها.

ومن جهة قضايا الفكر الإسلامي المعاصر عُرف هذا الموضوع بمسألة الاجتهاد الفقهي المعاصر، وبجملة نوازل مستجدة وحوادث معاصرة كان لها اتصال وثيق بحقيقة الحاجة الشرعية، وبتطبيقها وإعمالها في الواقع المعاصر؛ فقد ظهرت مشكلات وحوادث اقتصادية ومالية وطبية وبيولوجية واجتماعية وسياسية، شكلت إحدى التحديات المهمة التي تستوجب المعالجة الإسلامية، فتصدى لها العلماء بالبحث والاجتهاد والنظر وإصدار الأحكام والحلول المناسبة لها.

وهذا الحوار يدور جملة حول طبيعة هذه النوازل والحوادث، وهل هي في مرتبة الحاجيات الماسة للمسلمين؟ أو هي فوق ذلك أو دون ذلك؟

ويرى الباحث أن تصدي العلماء والمجتهدين لهذه المسائل يُعد اقتحامًا لعقبة عسيرة، وذلك يستوجب من الباحثين أمورًا ثلاثة:

الأمر الأول: المعرفة الدقيقة بحقيقة الحاجة ومسماها وأدلتها ومشروعيتها وتطبيقاتها وغير ذلك.

الأمر الثاني: المعرفة الدقيقة بالواقع المعاصر وبأحواله وملابساته وأوضاعه وضرورته، وكل ما يساعد على حسن التصور وحسن الاستنباط.

الأمر الثالث: المعرفة الدقيقة بإجراء عملية الاجتهاد فهمًا وتنزيلا، أي أن المجتهد عليه أن يعي حقيقة الحاجة ومتعلقاتها وحقيقة الواقعة وملابساتها ثم ينزل الحكم الشرعي المناسب للواقعة في تغيراتها وملابساتها.

ويتكوَّن البحث من فصلين: الفصل الأول عنوانه «حقيقة الحاجة الشرعية» ويشتمل على ستة مباحث: الأول عن تعريف الحاجة الشرعية، والثاني يقدم أمثلة للحاجة الشرعية وشواهدها، والثالث عن أسماء الحاجة الشرعية وإطلاقاتها، والرابع عن أسباب الحاجة الشرعية، والخامس عن أنواع الحاجة الشرعية. أما المبحث السادس والأخير من هذا الفصل فهو عن آثار الحاجة الشرعية، أي جملة الأمور المترتبة على وجود هذه الحاجة وحصولها في واقع الناس.

وتنحصر هذه الآثار فيما يلي:

الأثر الأول: مراعاة مصالح الناس بجلب ما ينفعهم، ودرء ما يفسدهم، وبذلك تؤدي الحاجة الشرعية إلى ما يحقق مصالح الناس، وعليه سُميت بالمصالح الحاجية.

الأثر الثاني: وقوع الاستثناء من القواعد والمبادئ الشرعية ومخالفة القياس.

الأثر الثالث: مراعاة الأعراف والعادات الصحيحة التي لا تخالف النصوص، ولا تعارض الأصول، أي الأعراف والعادات التي لا تُحل الحرام، ولا تُحرِّم الحلال، ولا تفوت المقاصد والمصالح، ولا تجلب المفاسد والمضار والمهالك.

الأثر الرابع: إباحة المحظور لعارض، وذلك بانتفاء العارض.

الأثر الخامس: درء الحدود بالشبهات، وذلك لأن الحاجة إلى الطعام بسبب المجاعة شبهة دارئة لحد السرقة.

الفصل الثاني عنوانه: «أدلة الحاجة الشرعية وضوابطها» ويتكون من ثلاثة مباحث: المبحث الأول عن «حجية الحاجة الشرعية وأدلتها». والمبحث الثاني عن «صلة الحاجة الشرعية ببعض المصطلحات الأصولية». والمبحث الثالث عن «صلة الحاجة الشرعية بالضرورة الشرعية».

منزلة العقل في التشريع الإسلامي «المساقاة نموذجًا»

المنصف عبد الجليل

بحث ضمن مجلة «الاجتهاد»، العددان السابع والخمسون والثامن والخمسون بعنوان «التجديد الفقهي والديني للمسألة التاريخية (١)»، السنة الخامسة عشرة، شتاء وربيع العام ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

عدد الصفحات : ١٨ صفحة **من ص٢٠٣: ص٢٢٠**

يتكوَّن البحث من فكرتين أساسيتين، الأولى بعنوان «منزلة العقل في التشريع الإسلامي» ويرى الباحث أن هذا الموضوع، وإن بدا موضوعًا عامًا للغاية فإنه يتقيد في أيامنا هذه بموقفين:

أولهما: زعم البعض أن الحديث عن العقل في القرآن هو حديث غير ذي موضوع، لتقييد العقل باعتباره آلة التمييز والنظر- بنص الوحي- ليصبح مرادفا لـ«استعمال الطاعات والفضائل» على حد تعريف ابن حزم. ويمكن لهؤلاء أن يحتجوا بظاهرة فكرية لافتة في عصرنا هي «أسلمة المعرفة».

الموقف الثاني: وفيه يرى غير السابقين أن القرآن قد أولى العقل اهتمامًا عظيمًا، فحث على النظر والتدبر، ولم تعوزهم الحجة النقلية، ولم يقل عندهم الاستشهاد باجتهاد الصحابة والتابعين وشيوخ المذاهب الفقهية ورجال الأصول.

ويرى الباحث أن مبحث العقل هو مبحث قديم، قد أفرد له القدامى كتاب العقل في مصنفاتهم. ودققه المتكلمون في مسألة تقدم العقل على النص، ووصلوه أحيانًا بباب الترجيحات المعروف عندهم في فن الأصول. وكانت الغاية عندهم أن يضبطوا دور العقل في التشريع من القرآن والمأثور عن الرسول من صحيح السُّنَّة، وأن يدققوا أحوال الحاجة إليه، حتى لا يُستعمل سدى.

ونحن اليوم في حاجة إلى معرفة منزلة العقل في التشريع الإسلامي، ودلالة ذلك، لأهمية التشريع في تشكيل ملامح الفرد والمجتمع، ولخطورة التشريع أيضًا في صياغة مفهوم السلطة، سواء أكانت معرفية أم سياسية؛ إذ أن التشريع هو في النهاية إنجاز أحكام القرآن والسُنّة مبنية أو مفهومة في مجتمعات معاصرة معقدة البنى.

وعندئذٍ يعسر أن نقصر معنى التشريع في الإسلام على علم الفقه دون الإلمام بكيفية الاعتقاد، وكانت المسائل التي أثيرت حول القضاء والقدر والذات والصفات هي فهم ما للنصوص، وللحديث وربطها بالأصول الجديدة للمجتمع المسلم. وكان دور العقل في هذا هو تطوير دلالة النص بما يوائم حاجة الظرف الملحة حرصًا على أن يعيش الفرد حالة دينية مستقيمة مرة أخرى.

وليس الأمر في أركان الإسلام بمختلف عنه في أصول الدين؛ فقد شرع القرآن الكريم الشهادتين والصلاة والزكاة وغيرها، ويظهر دور العقل في تحديد مفاهيم هذه الأركان وقضاياها على نحو ما يلي:

فهناك مراعاة القرآن للسُنّة الثقافية التي درج عليها أهل الجاهلية في بلاد العرب. وإن استعمال القرآن لهذه المفاهيم التي استُعملت من قبل في الجاهلية- من شهادة وصلاة وصوم وزكاة وحج- يزيد من خطورة دور العقل في إحكام التفريق بين المتصور الجاهلي السائد والشائع القرآني الحادث. وما من شك في أن القرآن قد راعى بهذا المنهج المعقول الاجتماعي والثقافي تحقيقًا لتحويل الدلالة الدينية.

الفكرة الثانية: عنوانها «المساقاة من عموم النص إلى خصوص العُرف». والمساقاة هي استعمال شخص في نخيل أو كروم أو غيرها لإصلاحها على سهم معلوم؛ فهي نوع من الأعمال التي يتعاطاها المجتمع الزراعي. ويعود اهتمام الفقهاء المسلمين بالمساقاة إلى سببين:

أولهما: ترتيب المعاملات على الأرض تنظيمًا وتشريعًا يناسبان مقصد الديانة، ويحققان المصلحة العمرانية.

ثانيهما: خدمة الشريعة الإسلامية في باب التشجيع على الغرس والإكثار منه تعميرًا للأرض.

ويدرس الباحث آراء الفقهاء في المساقاة من خلال ثلاث قضايا وهي: حكم المساقاة أصلاً، وعلاقة المساقاة بالمزارعة، وأحوال المساقي.

ويرى الباحث أن عمل المساقي إنما هو موصوف بالعُرف في البلاد، وأن دور العقل في تشريع أحكام المساقي دور دقيق في الترتيب بين الظاهرة العمرانية وعموم النص في المسألة، ومقاصد الشريعة التي تهدف إلى درء المفسدة وجلب المصلحة. وكانت الأحكام التي أفتى بها مالك وغيره من تلاميذه أو الشافعي مستنبطة من أعراف المجتمعات في غير خروج عن المقاصد الشرعية. وكان دور العقل في كل تلك الأحكام أن يشرع لواقع الناس المستقيم، ولا بأس من العدول عن النص إن كان في ذلك درء المفسدة وجلب المصلحة.

الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها

د. أحمد الرسوني

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة»- بيروت، السنة الخامسة، العددان ٣١-٣٢، شتاء ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ربيع ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات: ١٤ صفحة　　　　من ص٩: ص٢٢

يركز الباحث في بحثه على مفهوم الحرية في أصولها وأسسها الفكرية وأبعادها المنهجية. وقد بدأ بالحديث عن الإسلام بوصفه رسالة تحرير للإنسان على صعيد الفكر والفهم والعلم والدين. وكانت الحرية إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع. وركز البحث على رؤية الشيخ ابن عاشور في «مقاصد الشريعة»، وقارن بين رؤيته والرؤية الغربية لحرية التصرف واتباع هوى النفس وميولها في الفكر الغربي.

ويتكوّن البحث من مقدمة وعدة أفكار. في المقدمة يشير الباحث إلى أن العرب قبل الإسلام كانوا يتمتعون بدرجة عالية من الحرية ومن العزة والكرامة، يتحركون ويتنقلون بحرية، ويتكلمون ويعبرون بحرية، ويتصرفون في مكاسبهم وممتلكاتهم بحرية، ولم يكن ذلك من خارجهم، بل كان من ذاتهم ومن داخلهم.

ومع العرب كان يعيش اليهود في تجمعات سكنية مستقلة، تتمتع أيضا بقدر كبير من الحرية. وكانوا أصحاب تراث ديني وثقافي عظيم، ولكنه تراث أصبح معطلاً ومكبلاً. وكان في مقدمة مقاصد البعثة المحمدية تحرير العقل والفكر، ورفع ما أحاط بهما من قيود.

لقد جاء الإسلام رسالة تحرير على كافة الأصعدة، وفي مقدمتها صعيد الفكر والفهم والعلم والتدين. وإذا كنا لا نجد في الإسلام مصطلح «الحرية» فإننا نجد الإسلام مليئًا بمعاني الحرية وبالقواعد المؤسسة للحرية، وبالقيم والتوجيهات الداعمة للحرية.

عنوان الفكرة الأولى «في البدء كانت الحرية». في هذه الفكرة يتناول الباحث شرح مفهوم الحرية من خلال عرض قصة خلق آدم وخلافته في الأرض. ولعل خير تعبير عن هذه الحرية قول الفاروق ﷺ «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا».

وقد تناول هذه المسألة من علماء الإسلام الشيخ محمد طاهر بن عاشور في كتابيه: «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» و«مقاصد الشريعة». وقد اعتبر الحرية هي إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع، ويجب على ولاة الأمور تحقيقها وصيانتها.

وتتأسس رؤية ابن عاشور للحرية على أصالة مزدوجة متكاملة، فيها أصالة فطريتها الملازمة لكل فرد في خلقته، وأصالة مبدأ تقييدها وعقلنتها باعتباره الشكل الوحيد الممكن لتحقيقها وإنجاحها.

وإذا كانت الحرية صفة فطرية من صميم خلقة الإنسان، ومن صميم مؤهلاته الأولية، فمن الطبيعي أن يجعل الإسلام- وهو دين الفطرة- من تلك الحقيقة أساسًا مرجعيًا في تشريعاته وأصوله التشريعية.

والفكرة الثانية عنوانها «الإباحة الأصلية». ويرى الباحث أن من القضايا التي يتطرق إليها ويناقشها عامة الأصوليين قضية حكم الأفعال والأشياء قبل ورود الشرع، أي في حالة عدم وجود شرع، وكذلك حكم الأفعال والأشياء التي سكت عنها الشرع بعد وروده، فلم يخصها بحكم. ويذكر أن الأصل العام في الأشياء والأفعال هو الإباحة أي حرية التصرف، ولا تحريم إلا ما حرّمه الله باسمه أو حرمه بصفته، ولا تقييد إلا من طريق معقول ومصدر مشروع.

الفكرة الثالثة عنوانها «الأصل براءة الذمة». وهذه القاعدة هي الوجه الآخر للقاعدة السابقة، وهي تعني أن ذمة الإنسان بريئة خالية من أي حق عليها أو تكليف يلزمها، حتى يثبت شيء من ذلك بدليله وحقه.

وحرية الناس كما تُعاق وتضيق بالمحرمات والممنوعات، فإنها أيضًا تُعاق وتُضيق

بالتكاليف والالتزامات؛ فلهذا كانت أصالة الحرية، محمية من ضائقة التحريم بالإباحة الأصلية، ومحمية من ضائقة الإلزام بالبراءة الأصلية، فلا تحريم إلا بدليل، ولا إلزام إلا بدليل.

وأصل هذه الأصول في الإسلام، هو أن الناس كلهم عباد متساوون، فلا يحق- في الأصل- لأحدهم أن يتحكم في غيره وأن يقيد حريته، بل الأصل أن من يتحكم في العباد ويقيد حرية العباد هو رب العباد، وأما غيره فإن مارس شيئًا من ذلك، فيجب أن يكون بالتبعية، وفي حدود ما هو مأذون به ومشروع من صاحب الحق الأصلي. وإزالة الغبار عن مبدأ أصالة الحرية وفطريتها هي بمثابة تجديد لإيمان الإنسان بنفسه وبحقيقته، وبما وهبه خالقه.

الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي

عرفان عبد الحميد فتاح

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفية»- بيروت، السنة الثامنة، العددان ٣١-٣٢، شتاء ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ربيع ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات : ٤٠ صفحة **من ص٥١: ص٩٠**

تتضمن هذه الدراسة ثلاثة محاور أساسية: المحور الأول عرض ومسح تاريخي موجز لمفهوم الحرية في التراث الغربي، قديمًا وحديثًا، وفي المحور الثاني ملاحظات منهجية ونقدية عن مفهوم الحرية عامة وحرية التفكير خاصة بين الفكرين الغربي والإسلامي، وفساد المقارنات السطحية الشائعة بينهما لغياب التجانس الذي يسمح بالمقارنة بين الصورتين، وفشل محاولات بناء الحريات في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر باستفتاء المرجعية الغربية وكأنها مرجعية مطلقة. وأما المحور الثالث فهو محاولة أولية لتأصيل حرية التفكير في الإسلام، وإرساء قواعدها العامة على المرجعية القرآنية الخالصة والتي هي محل إجماع المسلمين جميعًا.

ويبدأ الباحث هذا المحور الثالث الذي يتحدث عن «حرية التفكير في الإسلام» بقول لعلال الفاسي إن هناك طابعًا واحدًا امتازت به حضارتنا العربية والإسلامية وهو طابع إنساني لا تتحقق آدمية الإنسان بدونه، وهو طابع الفكر الحر، وعدم قبول أي شيء بغير بحث وتجربة ونظر.

إن حرية التفكير في الإسلام فرع من شجرة كبيرة، وعنوان جزئي من قضية كبـرى واجهت الفكر الإسلامي بعد حركة الفتوحات وخروج الدين الجديد من موطن رسالته الأولـى في جزيرة العرب، وانتشاره واكتمال سيادته المطلقة المزدوجة العقيدية والسياسية.

ومثلما انشطر المفكرون قبل الإسلام إلى: جبريين وقدريين ومتوسطين بـين الجبـر والقدر، كذلك أصبح الحال في الفكر الديني في الإسلام، فظهر على سـاحته تيـار جبـري خالص، وفي المقابل لهذا التيار ظهر تيار قدري خالص. ونظرًا لما انطـوى عليـه هـذان التياران من تطرف وغلو، ومعاندة ظاهرة للنصوص ومنطق العقـل المـسترشد بـالوحي، لم يلبثا طويلاً من الزمان فانتهيا؛ ذلك أن الجبر المطلق فيه- لا ريب- إبطال للنبوة والشريعة والوعد والوعيد والمجازاة يوم الحساب. أما القول بالقدر المطلق، ونفي علم الله تعالى بأفعال العباد فينطوي على أمرين ضدين. لمعنى الدين ومنافاة ظاهرة للروح التدينية.

ويرى الباحث أن الموقفين السابقين المتضادين- الجبرية الخالصة والقدرية الخالصة- وبعد إجراء تعديلات عليهما- اتخذتا صورة الاعتزال كصيغة بديلة للقدرية المطلقة، وصورة الأشعرية كصيغة معدلة وبديلة للجبرية المطلقة.

على أن الذي لم ينتبه إليه الباحثون في دراساتهم لمشكلة القضاء والقدر فـي الفكـر الإسلامي هو أن النقاش الذي دام واحتدم لقرون انصب كليًا على البُعد الميتافيزيقي، أما البُعد العملي من الإشكالية بمعنى الالتزام الناجز بالشريعة وأحكامها، أو ما أسـماه بـــ«مقتـضى التشريع» فلا خلاف بإطلاق بين علماء الإسلام في أن الإنسان كائن عاقل موصوف بالإرادة والقدرة اللتين هما مناط التكليف.

فالإنسان من زاوية مقتضى التشريع كائن حر مسئول مسئولية كاملة عن أفعالـه، ولا يسعه التعليل بالقدر السابق للتهرب من المسئولية؛ فذلك أمر يسوق لا محالة إلـى الفوضـى الأخلاقية، والسقوط حتمًا في النزعات اللا أخلاقية التي تسقط التمييز بين الحلال والحـرام.

وهناك تلازم منطقي وضروري بين النهوض بمسئولية الاستخلاف والشهادة، وبـين حرية التفكير وضمانها وسلامتها وحصانتها ضد ما قد يصيبها من خروقات. وجاء على لسان فقيه المقاصد الإمام الشاطبي «بيان المبادئ العامة التي تقيم أركانهـا وتثبـت قواعـدها، أي مراعاتها من جانب الوجود، وما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم».

ثم يعرض الباحث المرجعية الشرعية لحرية الرأي في الإسلام، ويقسمها إلى أركـان وهي:

الركن الأول: قاعدة وحدة الجنس البشري ومبدأ المساواة المطلقة.

الركن الثاني: قاعدة لا إكراه في الدين وحرية الاعتقاد.

الركن الثالث: قاعدة حفظ النفس والعقل؛ إذ أنهما من المقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية، بل هذان المقصدان مما تشترك فيه الشرائع كافة، ووجوب حفظهما من الوأد المعنوي لهما عن طريق التسلط والكبت والإكراه وخنق الأنفاس ومصادرة حق العقل الواجب له شرعًا في النقد والمحاكمة وطلب البرهان، وبذلك يتمكن الإنسان أن يرتقي عن مستوى الدواب. والقصد أن يرتقي عقله ويزكي نفسه بالعلم بالله والعرفان بدينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه.

الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث: الشيخ محمد الخضر حسين نموذجًا

بسام البطوش

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفية»- بيروت، السنة الثامنة، العددان ٣١-٣٢، شتاء ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ربيع ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

عدد الصفحات : ٢٨ صفحة **من ص٢٠١: ص٢٢٨**

تأتي هذه الدراسة لرصد تطور الخطاب الإسلامي في مسألة الحرية؛ فهناك مجرد حديث عام ومجزأ حولها، وتكاد تنعدم الدراسات المتعمقة والمتخصصة، مع أن هذا لا يعني عدم ورود إشارات حولها في بعض دراسات تاريخ الفكر العربي الحديث، ولكنها تتحدث عن المسألة في سياق الحديث عن أسباب التأخر وأسس التقدم مثلا، أو في سياق الحديث عن العلاقة بالغرب، أو غير ذلك.

وهناك اهتمام ملموس بمسألة الحرية وتجلياتها في الفكر الإسلامي المعاصر، لكن الدراسات في هذا الميدان لا تعود إلى الجذور في الفكر الإسلامي الحديث. وإن ما يميز هذه الدراسة هو تركيزها على تحليل خطاب الحرية في الفكر الإسلامي الحديث تحديدًا، وبالاعتماد على تحليل واحدة من أبرز وأقدم المعالجات للمسألة في الفكر الإسلامي الحديث.

وقبل الولوج في دراسة الحرية عند الشيخ محمد الخضر حسين، يشير الباحث إلى صورة الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وخاصة عند رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والأفغاني، والإمام محمد عبده وغيرهم.

ويقدم الباحث تعريف مفهوم الحرية في فكر الشيخ محمد الخضر حسين، وأنها تعني «استقلال الإرادة والعتق من الاسترقاق»، وهي عنده مرتبطة- كما في النظر الإسلامي عمومًا- بمعادلة الحقوق والواجبات، وهي ذات حدود لا تخرج بها عن الحالة الوسط بين «الإفراط» في استخدام الحقوق وبين «الحرمان» من استخدامها.

ويعتقد الخضر حسين أن الحرية مرتبطة بالحقوق الأساسية للإنسان، وهي جزء منها، والدفاع عنها يُعد دفاعًا عن الحقوق الأساسية للإنسان، كالدفاع عن الأعراض والأموال والدين، وهي شرط أساسي لتعيش الأمة عيشة رضية تحت ظل ثابت من الأمن.

والحرية عنده منضبطة غير منفلتة، ومرتبطة بالواجبات، كما هي مرتبطة بالحقوق، وقبل ذلك وبعده مرتبطة بالأخلاق، فلا ينبغي أن تكون وسيلة للتغطية على «سوء الضمير ودناءة الطبع»، كما أنها لا تعني الامتثال لداعية الهوى.

ويعرض الباحث محددات وضوابط الحرية، وهي معرفة قواعد الحقوق والواجبات؛ فيعرف الإنسان ما له وما عليه؛ فهذا شرط لممارسة الحرية، اعتقادًا منه بأن «من يجهل حقوق الهيئة الاجتماعية ونواميسها» يمكن الحجر عليه، وتقييده عن التصرف حسب إرادته واختياره إلى أن يعرف ما يجهل.

ويرى الباحث أن هذا الضابط يقرر أمرًا غاية في الخطورة، وهو انتفاء المساواة في الحق بالحرية، وجعلها حكرًا على من يعرفون «الحقوق والواجبات» وحرمانًا لمن يجهلونها، وهذا تكريس للاستبداد فات الشيخ التنبيه له. فإن القول بحق العلماء فقط بالحرية، يحرم عموم الأمة من فرصها في الانعتاق من الظلم والاستبداد والقهر، كما يحرمها حقًا فطريًا شرعه الله لها. ومن هنا فلا يكون الشيخ معنيًا بقضايا هامة، كاعتبار الأمة مصدرًا للسلطات، وكالرأي العام، والحريات العامة.

ومن القواعد المحددة والضابطة للحرية حسن الخلق؛ فمن يستحق التمتع بالحرية هو من لديه «شرف نفس يزكي طويتها ويطهر نواياها من قصد الاعتداء على ما ليس يحق لها».

ومن القواعد أيضًا القدرة على مقاومة الباطل؛ فمن يطلب الحرية ويستحق التمتع بها هو من لديه «عزة جانب وشهامة خاطر يشق بها عصا الطاعة للباطل». والشيخ هنا يشير إلى قضية غاية في الأهمية، وهي أن الحرية تُطلب ولا تُعطى، وأن من يستحقها يجب أن يكون قادرًا على انتزاعها ابتداءً، ثم يكون قادرًا على حمايتها والدفاع عنها وصونها.

وعن الحريات السياسية، أكد الشيخ أن الحرية في الإسلام تقوم على قاعدتين عظيمتين، هما المشورة والمساواة، فبالمشورة تتميز الحقوق، وبالمساواة ينتظم إجراؤها ويطرد نفاذها. فمبدأ «المشورة» يقرر الحقوق، ومبدأ المساواة يضمن الالتزام والتنفيذ. ويهتم الشيخ بشرح هاتين القاعدتين اللازمتين لضمان الحرية في الدولة الإسلامية.

ويربط الشيخ «المشورة» بـ «الحكم النيابي»، وهو يتفق مع مجمل الخطاب الإسلامي الذي يساوي بين الشورى والحكم النيابي المستحدث في الغرب، كما يتفق مع مجمل الخطاب الإسلامي الداعي إلى الاستفادة من تجارب الأمم في ممارسة الشورى والحكم النيابي. والشورى عنده «طريق الوصول إلى الحكم العادل، وتدبير الأمور على نهج السداد».

واهتم الشيخ بمحاربة الاستبداد، لاعتقاده بأن الأمة المصابة بالاستبداد مؤهلة للتراجع والتأخر والانحطاط بل والفناء. ومخاطر الاستبداد تصيب أخلاق الأمة والفرد في مقتل.

أما الحرية فإنها تؤسس النفوس على مبادئ العزة والشهامة، فإذا نظمت الحكومة منهم جندًا استماتوا تحت رايتها مدافعة، ولا يرون القتل سبة، كما يراه الناكسون رؤوسهم تحت راية الاستبداد.

وكان الشيخ من بداية اهتمامه بمسألة الحرية قد سعى إلى تأصيل إسلامي لمسألة معارضة السلطة الحاكمة، مستندًا إلى قول أبي بكر في خطبته «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

ويتحدث الشيخ عن الحريات الاقتصادية تحت مسمى «الحرية في الأموال» ويعرضها تحت مسائل ثلاث: المسألة الأولى هي اكتساب الأموال. والمسألة الثانية هي التمتع بالأموال. والمسألة الثالثة هي الاعتداء على الأموال. وفي الأخيرة يؤكد بأنه لا حرية في الاعتداء على الأموال العامة والخاصة، وأن الشريعة قد اهتمت بوضع ضوابط وأحكام تحمي الأموال من الاعتداء عليها ومن احتلالها واغتصابها، كما حرمت الرشوة والربا، وشرعت العقوبات في الجنايات المالية.

ويتناول الباحث الحريات الاجتماعية عند الشيخ الخضر حسين، ويرى أنه قد تناولها

تحت عدد من العناوين، منها «الحرية في الأعراض» وأن الدين قد حـرّم الاعتـداء علـى الأعراض، وجعل عقوبات للجرائم الواقعة في هذا الباب.

وتكلم عن «الحرية في الدماء» ونبّه إلى خطورة شيوع العدوان على الأرواح والدماء داخل المجتمع، ولذلك كان القصاص في الدماء، والعقوبات في الجنايات الواقعة على الأرواح والدماء.

وعرض الشيخ للحديث عن «الحرية في الدين»، حيث يؤكد احترام الإسـلام لحريـة المعتقد الديني؛ فقد قرر الإسلام للأمم التي يضمها تحت حمايته حقوقا تضمن لهم الحرية فـي ديانتهم، والفسحة في إجراء أحكامهم بينهم وإقامة شعائرهم بإرادة مستقلة.

وينتهي الباحث إلى أنه لا مفر من الاعتراف بحاجة أكيدة إلى تجذير خطاب الحرية والدفاع عن حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، وتعزيز ثقافة الحرية في الأوسـاط الإسلامية، ولا خير من اختصار كل القضايا والدفاع عن كل الحقوق تحت مسمى الحرية.

فقه الواقع من منظور القطع والظن- دراسـة أصولية

د. سامي الصلاحات

بحث ضمن مجلة «الشريعة والقانون» كلية الشريعة والقانون- جامعة الإمـارات العربيـة المتحـدة، السنة الثامنة عشرة، العدد الحادي والعشرون، ربيع الآخر ١٤٢٥هـ/ يونيو ٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٥٦ صفحة من ص١٦٥: ص٢٢٠

يبدأ الباحث بحثه بعرض إشكالية الدراسة المراد بحثها، وهي أن الارتباط بالأصـول القطعية واليقينية لا يتم مع تجاوز تام للمشكلات والمسائل الظنية في التعامـل مـع الواقـع وتطور قضاياه.

وهذه الدراسة جاءت لتحديد بعض الأسس الأصولية في التعامل مـع الواقـع، مـع ضرورة التكامل مع العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة في درك كُنه الواقع وسبر غـوره.

ويشتمل البحث على مقدمة وثلاثة مباحث. المبحث الأول يدرس ضرورة قيـام فقـه الواقع على أسس قطعية، لإثبات أن الشرع بأحكامه وأصوله الثابتة صالح لكـل المجتمعـات والوقائع.

ويشير الباحث إلى أن الأصوليين قد استخدموا مصطلحي القطع والظن في النصوص

والأحكام والدلالات كتوصيف منهجي لتمييز درجة ومرتبة هذا النص أو الحكم أو تلك الدلالة عن غيرها.

والوظيفة الأساسية للقطع واليقين في أحكام الشريعة هي تنزيل النص الشرعي على الواقع من دون اعتبار للشكليات أو المظاهر الظنية الاجتهادية.

وهناك بعض الأساسيات التي يحسن اعتمادها في التعامل مع الواقع، وهي:

١- أن نعترف بمشاكل الواقع وتعقيداته؛ فهذا أمر لازم وضروري.

٢- الأصل أن النص القطعي يفيد القطع واليقين على الوقائع التي تندرج تحت حكمه، لكن لا يلزم من هذا أن يكون التطبيق البشري للنص القطعي على الواقعة الجديدة قطعًا ويقينًا، لأنه في كل الأحوال تطبيق بشري يخضع للصواب والخطأ معًا، وبالتالي قد يكون تطبيق النص القطعي قطعيًا، وقد يكون ظنيًا.

٣- إن الإسلام دين الواقع، أو من خصائصه الواقعية، بمعنى أنه جاء ليكون منسجمًا مع روح وهموم الواقع والمجتمع، ولم يكن الإسلام يومًا- أو أي دين سماوي آخر- دينا مثاليًا لقوم مثاليين.

٤- إن أي إلغاء أو تغافل لفقه الواقع هو إلغاء حقيقي للنص القطعي أو الحكم القطعي أو المقصد القطعي للتنزيل؛ فالنص القطعي لا يُطبق على قوالب جامدة مُعدة سلفًا له، بل على مكلفين أحياء في مجتمعات حية في أزمنة وأمكنة مختلفة متعارضة.

٥- وجود الظن أو الاجتهاد في مصادر الشريعة، خصوصًا في علم الأصول وعلم الفقه، لا يعني أن هناك قصورًا في الشريعة في درك حقائق الأمور وكنهها، بل التمعن والتحقيق يفيد أن هذا ظن أو اجتهاد معتبر، لا سيما في الأحكام الشرعية المتعلقة بالواقع المتغير.

وتطبيق النص وتنزيله على الواقع لابد له من تحقيق مقصد ومصلحة، فإن لم يكن المقصد أو المصلحة فيه قطعيًا، كان ظنيًا، والظن يُعمل به في الأحكام الشرعية العملية.

المبحث الثاني عنوانه «إمكانية توظيف العلوم الشرعية والإنسانية معًا في فهم الواقع». إن دراسة واقع الأمة والتحديات التي تواجهها مطلوب شرعًا؛ فمعرفة التأثيرات الطبيعية للبيئات الاجتماعية للأقوام والنفسية للأفراد في غاية الأهمية؛ كي يتم تطبيق النص حسب دلالات هذه التأثيرات.

ويؤكد الباحث على الضرورة المعاصرة لتوظيف النص الشرعي في مصلحة المكلفين، وأن نستفيد من بعض العلوم والمناهج، كعلم الاجتماع والسياسة والاقتصاد وغيرها؛ ليتهيأ للمكلف فهم مناسب وتطبيق أنسب للنص الشرعي.

إن توظيف العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاستفادة منهما في فهم الواقع أمر مُلح وملموس، وهو ما يسمى في عصرنا الحاضر «الاستعارة من بين العلوم»، ولا سيما أننا في فقه الواقع لا نتعامل مع أحكام جامدة، أو نصوص خاصة تُطبق على واقع نموذجي ومثالي، بل نطبقه على أشخاص وجماعات ودول تمر بظروف زمانية ومكانية مختلفة.

ويقدم المبحث الثالث «نموذجًا تطبيقيًا لفقه الواقع من منظور القطع والظن»، وهو عن دراسة مشاركة الجندي الأمريكي المسلم في قتال المسلمين في أفغانستان، وأنه لا يجوز بسبب معارضة الواقع لما هو مقطوع به شرعًا، ولأن المشاركة ذاتها لا ترقى إلى رتبة الظن الغالب فضلاً عن رتبة القطع.

الهندسة الوراثية والإخلال بالأمن (رؤية شرعية مقاصدية)

د. نور الدين بن مختار الخادمي

بحث ضمن مجلة «البحوث الأمنية» تصدر عن مركز البحوث والدراسات بكلية الملك فهد الأمنية، المملكة العربية السعودية، المجلد ١٢، العدد ٢٤، ربيع الآخر ١٤٢٤هـ/ يونيو ٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٤٠ صفحة **من ص١٥: ص٥٤**

تتناول هذه الدراسة موضوعًا مهمًا، هو الهندسة الوراثية والإخلال بالأمن. والهندسة الوراثية كما عرَّفها العلماء هي دراسة الطبائع والخصائص الوراثية للإنسان والحيوان والنبات، والتحكم فيها بالتغيير والتعديل والدمج بصورة انتقائية وبتقنيات علمية معينة. ومن أهم مجالاتها الاستنساخ والتغيير الجيني.

وعلى الرغم من وجود بعض الفوائد للهندسة الوراثية تتمثل في بعض المجالات الصحية والغذائية والبيئية والبحثية، إلا أن لها مخاطر جمة تظهر في الميدان الصحي والبيئي والاجتماعي والأخلاقي. وقد ركز الباحث في بحثه على إخلال الهندسة الوراثية بالأمن الشامل، وهو ما يعبر عنه علماء الأصول والمقاصد والفقه بعبارة الكليات الخمس؛ فالعلماء المسلمون (الفقهاء، الأصوليون، المقاصديون) يعبرون عن مصطلح الأمن الشامل بمصطلح

حفظ الكليات الخمس (حفظ الدين والنفس، والعقل والنسل، والمال). وواضح أن هذه الكليات تستغرق جميع مفردات الأمن الإنساني، وتستوعب مختلف حقوقه ومصالحه.

ولتحقيق هذه الكليات شرع الشارع جملة الأحكام والوسائل الشرعية المقررة والمعروفة في هذا الصدد، وهي التي تأخذ حكم الكليات نفسها من حيث الفعل والقيام بها. ولذا قال علماء القواعد والأصول والمقاصد: الوسائل لها أحكام المقاصد.

وعليه فإن الوسيلة المحققة للمقصد الشرعي تتعين وتلزم، كتعيين ولزوم المقصد الشرعي نفسه. ومثال ذلك تحريم القتل وتشريع القصاص من القاتل؛ فإنهما موضوعان لتحقيق حفظ النفس وصونها وسلامتها. فالوسيلة والمقصد متفقان ومتحدان من حيث وجوب الرعاية والإعمال والاعتبار.

وكذلك فإن الوسيلة التي تفوت المقصد الشرعي تلغى وتهمل وتبعد. ومثال ذلك: السرقة، والرشوة، والغصب؛ فإنها ممارسات تفوت مقصد حفظ المال وصونه وسلامته. ولذلك وقع تحريمها، وتجريم فاعلها ومعاقبته وتأديبه.

فالوسائل والطرائق والكيفيات واجبة الاعتبار والمراعاة بالنظر إلى المقاصد والغايات الشرعية، أو بالنظر إلى المبدأ الشرعي المعروف بمراعاة مآلات الأفعال ونتائجها.

وفي موضوع «الهندسة الوراثية» يلاحظ أن هناك بعض الاستخدامات التي صيغت وتهمل بعض المقاصد والكليات الشرعية المعتبرة. وعليه تكون هذه الاستخدامات بمثابة الوسائل المفوتة للمقاصد، ويحكم عليها عندئذ بالفساد والبطلان، وبلزوم الترك والإهمال.

وقصد الباحث من هذه الدراسة هو إبراز المظاهر التي أضرت أو التي قد تضر فيه الهندسة الوراثية بأمن الإنسان على حياته وعرضه وممتلكاته وسائر حقوقه. ويمكن أن يحكم على هذه الاستخدامات بأنها في حكم الوسائل المبعدة والمتروكة، وفي معنى ما يحرم فعله ويمنع، وذلك لأنها تفوت المقاصد المشروعة، وتجلب المفاسد المذمومة.

وينبّه الباحث إلى أن إبراز الجوانب السلبية للهندسة الوراثية على صعيد الأمن الشامل لا يعني البتة إغفال أو إهمال الجوانب الإيجابية والمفيدة للهندسة الوراثية على صعيد الحياة الإنسانية بوجه عام. وإنما يعني فقط الاستجابة لغاية بحثية وعلمية ومنهجية، تتبين من خلالها الجوانب التي أضرت وأخلت بهذا الأمن الشامل.

ويؤكد الباحث على فوائد الهندسة الوراثية التي تشمل فوائد غذائية وعلاجية وبحثية،

إلا أن لها محاذيرًا وأخطارًا وأضرارًا كثيرة تتصل بمجالات الحياة الإنسانية، كالمجال الصحي العلاجي، والمجال الأخلاقي الديني، والمجال البيئي الحياتي. ومن بين تلك الأخطار والأضرار:

- إمكان تعريض البناء الوراثي للتلاعب والتشويه، خاصة بتطبيق الاستنساخ البشري.

- التبرير لوقوع حالات الإجهاض بسبب التجارب الوراثية بغرض توفير الأنسجة التي يحتاج إليها المرضى.

- إحداث التشوهات والأمراض الخطيرة.

- تقليل المناعة في جسم الإنسان، بسبب الأغذية المعدلة جينيًا.

ويرصد الباحث بعض مظاهر إخلال الهندسة الوراثية بأمن النفوس، الذي يُعبّر عنه العلماء بلفظ حفظ النفوس أو حفظ النفس. ومن هذه المظاهر التجارب الاستنساخية على الإنسان، وعمليات التغيير الجيني، أو التحكم والتلاعب بالجينات والمكونات الوراثية للإنسان والحيوان والنبات.

- إخلال الهندسة الوراثية بأمن العقول وحفظ العقول. ويمكن أن يكون لبعض استخدامات الهندسة الوراثية أثره السلبي على صعيد العقل المسلم، وذلك من خلال أمور، منها: احتكار معلومات وحقائق الهندسة الوراثية من قِبَل بعض الجهات والشركات الاحتكارية الاستغلالية التي لا تريد لشعوب العالم الإسلامي أي تقدم أو ازدهار، أو الاستفادة من خيرات الكون.

- إخلال الهندسة الوراثية بأمن الأعراض (حفظ النسل والنسب والعرض). وقد أدى الاستنساخ البشري، باعتباره فرعًا من فروع الهندسة الوراثية إلى إهدار رابطة الزواج الشرعي الصحيح، وتبديد كيان الأسرة، وتغييب حقيقة التناسل المشروع، ورابطة النسب المعتبرة، وإفناء الأواصر الاجتماعية المقبولة شرعًا.

- إخلال الهندسة الوراثية بأمن الأموال (حفظ الأموال)؛ فبعض استخدامات الهندسة الوراثية قد تخل بالأمن المالي والاقتصادي، مثل ما يُعرف بتجارة الأعضاء والخلايا والنطف، وتوظيف علوم البيولوجيا والتجارب الوراثية بغرض تكديس الأموال وجمعها بطرق غير مشروعة، وغيرها من مظاهر خطيرة.

الأفعال الكلامية عند الأصوليين

مسعود صحراوي

بحث ضمن مجلة «الدراسات اللغوية» الصادرة عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية- المملكة العربية السعودية، المجلد السادس، العدد الثاني، ربيع الآخر- جمادى الآخرة ١٤٢٥هـ/ يوليه- سبتمبر ٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٥٠ صفحة من ص١٩٣: ص٢٤٢

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل جهد علماء أصول الفقه في دراستهم للأساليب العربية، وتطبيقهم لمعانيها على موضوع بحثهم. فمن المبررات الموضوعية التي أدت بالأصوليين إلى هذه الدراسة التداولية، أن نشأة العلوم اللغوية في كنف القرآن الكريم، سعت سعيًا دائبًا إلى محاولة فهم النص القرآني والحديث النبوي فهمًا صحيحًا.

فالقرآن الكريم نص لغوي مرتبط بسياق حالي، والمعنى الصحيح لا يفهم إلا في إطار التراكيب وسياق الحال، وغرض المتكلم وقصده من الكلام. لهذا فإن العلماء درسوا أساليب النصوص الدينية دراسة تداولية، واستنبطوا من جراء الجمع بين المنطلقات النظرية والنصوص التطبيقية أفعالا كلامية جديدة.

ويعرض الباحث فكرته من خلال عدة نقاط:

- تمهيد يوضح الإطار النظري العام للدراسة.
- تحديد مفهوم «الفعل الكلامي».
- تصنيف مبدئي للدرس اللغوي عند الأصوليين.
- الأفعال الكلامية المنبثقة عن «الخبر» عند الأصوليين.
- الأفعال الكلامية المنبثقة عن «الإنشاء» عند الأصوليين.

في التمهيد يعرض الباحث ظاهرة «الأفعال الكلامية» في تراثنا العربي، وأنها قد تم تناولها ضمن نظرية «الخبر والإنشاء» واشتغل ببحثها عدد كبير من العلماء، كما اشتغل بها نفر من الفقهاء والأصوليين، وكانت لهم تطبيقاتهم لها على نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة؛ بغرض دراسة المعاني الوظيفية لتلك النصوص. ومن هؤلاء الفقهاء والأصوليين فخر الدين الرازي، وشهاب الدين القرافي، وناصر الدين البيضاوي، وابن رشد، وأبو إسحاق الشاطبي، وجمال الدين الإسنوي وغيرهم.

وقد اتخذت هذه الظاهرة وسيلة لا غاية، وجعلت مدخلا لفهم علوم أخرى، وهي علوم غير لغوية في الغالب، فتوزعت الظاهرة في فروع معرفية متعددة.

وتحت عنوان «تحديد مفهوم الفعل الكلامي» يشير الباحث إلى ضرورة معرفة المسائل التطبيقية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث العربي الإسلامي (أي الجانب الأصولي فقط) وما نشأ عنها من مفاهيم جديدة واستثمارها في علم أصول الفقه. فقد وصف هذا الفرع المعرفي في دراسة النصوص الشرعية وخدمة أصحاب هذا العلم، أي الأصوليين.

وتحت عنوان «تصنيف مبدئي للدرس اللغوي عند الأصوليين» يرى الباحث أن ما يعنيه في هذه الدراسة ليس المباحث الفقهية والأصولية لذاتها، وإنما الاعتبارات اللغوية التداولية التي اتخذها الأصوليون المسلمون مدخلاً لتوجيه دلالة من الدلالات في نصوص القرآن والسُّنَّة، أو استنباط حكم من الأحكام، مثل عناوين وضعوها باسم: العام والخاص، المقيد والمطلق، المحكم والمتشابه، المجمل والمفصل... الخ.

وتحت عنوان «الأفعال الكلامية المنبثقة عن (الخبر) عند الأصوليين» يبين الباحث كيف استثمر الأصوليون مفهوم الأفعال الكلامية- ضمن الأسلوب الخبري- في تحليلهم للنصوص الدينية، فنشأت من جراء هذا التفاعل بين البُعد النظري والبُعد التطبيقي ظواهر أخرى من تلك الأفعال منبثقة عن الأسلوب الخبري. كما يتناول الباحث أهم الظواهر الكلامية المنبثقة عن الخبر، والصيغة اللغوية لفعل «الشهادة» مقارنة بغيرها من صيغ العقود.

وتحت عنوان الأفعال الكلامية المنبثقة عن «الإنشاء» عند الأصوليين، يرى الباحث أن الأصوليين كما استثمروا ظاهرة الخبر في استنباط ظواهر جديدة أو «أفعال كلامية منبثقة» قاموا بنفس الصنيع مع ظاهرة الإنشاء، فاستنبطوا منها وفرعوا عليها ظواهر وأفعالا كلامية جديدة منبثقة من الأصلية قلما نجدها عند غيرهم من الذين بحثوا في علم المعاني، وكان يحدوهم إلى ذلك حرص قوي على فهم النصوص الشرعية، وإدراك أغراضها ومقاصدها، وما تقتضيه من أحكام ومطالب دينية.

الأصول الاعتقادية في فكر الإمام الشاطبي

د. عبد الحميد مدكور

بحث ضمن مجلة «المسلم المعاصر»- القاهرة، العدد (١١٣)، السنة التاسعة والعشرون، ربيع ثاني- جمادى الأول- جمادى الآخرة ١٤٢٥هـ/ يوليه- أغسطس- سبتمبر ٢٠٠٤م.

عدد الصفحات: ٤٢ صفحة من ص١٩: ص٦٠

يتكون البحث من تمهيد وعدة أفكار. يتحدث الباحث في التمهيد عن مكانة الشاطبي العلمية وجهوده في مجال الفقه الأصولي والمقاصدي الذي عُرف به، ولم يقتصر في دراسته على علوم الشريعة كالفقه والأصول والتفسير والحديث، بل جمع إلى ذلك علوم اللغة والأدب، وجلس إلى أهل العلم من الفقهاء والمحدثين والنحويين والقضاة والمفتين. وتحققت فيه صفات العالِم المتقن المجيد، وقد كان من شروط العالِم، أن يكون عارفا بأصوله، وما ينبني عليه ذلك العلم، قادرًا على التعبير عن مقصوده فيه، عارفا بما يلزم عنه، قائمًا على دفع الشُبه الواردة عليه فيه، وقد يستدل للمسألة الواحدة بثلاثين وجهًا، وهو يتحدث عمن تحققت فيهم ملكة الاجتهاد.

ومن أسباب شهرة الشاطبي أنه خرج في كتاباته في علم أصول الفقه عن إسار النمط التقليدي الذي آلت إليه الدراسات الأصولية بعد وصولها إلى الذروة على أيدي بعض الأعلام، كابن حزم والجويني والغزالي والرازي والآمدي والعز بن عبد السلام وأمثالهم.

وشهد القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه الشاطبي روحًا جديدة ظهرت على يد بعض العلماء أمثال ابن تيمية وابن القيم. وكان للشاطبي أثر كبير في تأكيد هذه الروح المتمردة على التقليد، الداعية إلى تجديد الاجتهاد، وربطه بالواقع وتوجيه الأنظار- بقوة- إلى العناية بمقاصد الشريعة وحكمة التشريع، وهي الفكرة التي اقترنت باسم الشاطبي.

ومن شأن هذا الاتجاه إلى المقاصد أن يحقق التحول من عقلية التلقين والتلقي إلى عقلية التفكير والاستنتاج، والاستقراء والتحليل والنقد والموازنة وعدم القبول لأي فكر أو اجتهاد بغير سلطان أو بغير برهان، بل من شأنه أن يحدث تغييرًا استراتيجيًا في الثقافة، ونقلة نوعية في الحياة العقلية والذهنية، وأن يعيد للوحي ما يجب أن يكون له من عطاء متجدد، وأن يقلل الاعتماد على ما وضعه بعض السابقين في مجال علم الأصول من آليات مجردة للتعامل معه، وتنزيله على الواقع بعيدًا عن مصالح الناس.

ويمكن القول بأن علم أصول الفقه إلى عصر الشاطبي يمثل طريقا يقف الشافعي عند

طرفه الأول، ويقف الشاطبي عند طرفه الأخير، وبينهما عدد من أعلام هذا العلم الذي يأتي الشاطبي ليضيف إليه إضافات قيّمة، ولا سيما فيما يتعلق بالمقاصد التي كان حظه فيها أكبر من حظ سابقيه.

ويتناول الباحث الأصول الاعتقادية عند الشاطبي، ويراد بها «الأصول الكلية» سواء أكانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وهي حاكمة- بوصفها أصولاً- على ما يندرج تحتها من الفروع والجزئيات، ولذلك يجب في كل فرع من فروعها الملاءمة لمقاصد الشريعة بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلا من دلائله.

ويجب مراعاة ذلك حتى لو جاء الفرع مخالفا- في بادئ الرأي- لما تدل عليه الأصول، والأصول الاعتقادية بمثابة الأصل والأساس لكل ما عداها من أصول الشريعة وفروعها وتكاليفها، ومن ثم ينبغي البدء بها، كما فعل الشاطبي في بداية الطلب، كما ينبغي الاحتكام إليها بحيث لا يقبل من غيرها أن يكون مخالفا لها.

ويتفق موقف الشاطبي مع الموقف السائد في أصول الفقه الذي تأثر بعلم الكلام تأثرًا واضحًا في المصطلحات والمنهج. بل إن علم الأصول- في تطوره بعد الإمام الشافعي- قد تضمن عددًا من المباحث الكلامية، ولذلك أصبح ينظر إلى علم الكلام على أنه أصل لعلم أصول الفقه.

كما اهتم الشاطبي بالأصول الاعتقادية في مواضع كثيرة من كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام» واستفاض في عرضها والاستدلال بها. وهناك أصول يعتمدها الباحث لبيان ذلك. وهي:

الأصل الأول: أن الشريعة الإسلامية التي جاء بها محمد ﷺ شريعة كاملة جامعة لأمور الدين والدنيا، وأن فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق في أمور دينهم ودنياهم، وما أمروا به من التكاليف والتعبدات التي أرادها الله منهم، ولذلك لم يبقَ للدين قاعدة يحتاج إليها إلا وقد بينت غاية البيان، ومن ثم فإن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أكمل الوجوه وأكملها.

ويكتمل هذا الأصل الذي يقوم عليه الدين كله بأن الشريعة موصوفة بعدد من الخصائص والصفات الجوهرية اللازمة لها، بحيث لا ينفك عنها لدى كل مؤمن بهذه الشريعة، ملتزم بأحكامها، متعبد لله على أساسها. وهذه الصفات هي:

الصفة الأولى: العموم والاطراد، فلا يفرض عمل إلا والشريعة حاكمة عليه.

الصفة الثانية: الثبوت من غير زوال.

الصفة الثالثة: أن الاختلاف منفي عن الشريعة بإطلاق. وقد نصح الشاطبي مدعي الاختلاف التثبت لأن بعض ما يتوهمونه خلافًا يؤول- عند التحقيق- إلى أنه لا خلاف فيه.

الأصل الثاني: إذا كانت الشريعة قد جاءت مطردة وعامة، ثم كانت ثابتة لا تزول، محفوظة من التغير والتعارض، فإن من الواجب الاعتقاد بأن يكون الشرع حاكمًا لا محكومًا عليه، وذلك لأن مصدر التشريع هو الله تعالى وحده.

وإذا كانت الشريعة إلهية المصدر، فإنها جديرة بأن يتحقق لها من الكمال والعصمة ما يجعلها بعيدة عن الخطأ والقصور، ومن ثم يجب أن تكون سابقة لا مسبوقة، قاضية لا مقضيًا عليها، متبوعة لا تابعة، ولذا رد على المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين بأنه لا حسن إلا ما حسنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبحه الشرع.

والشاطبي في رده لقول المعتزلة، لم يكتف بالاستناد إلى الأدلة الشرعية التي تدل على أن التشريع إنما هو حق الشرع، بل إنه اجتهد في أن يعضد رأيه بأدلة عقلية تؤدي إلى أن العقل لا يرتقي إلى مقام التشريع الذي فيه يقوم التحسين والتقبيح. فالعقل يدرك بعض الأشياء دون بعض، وفي هذا ما فيه من نقص وقصور، وقد يقع منه الخطأ في بعض ما يدركه، إذ أنه ليس بمعصوم فيما يتوصل إليه من معرفة. ولذا يكون العقل بحاجة دائمة إلى هذا المصدر الخارجي الذي يتمثل في الوحي.

لكن للعقل اعتباره في الشرع، وقد كان من مظاهر هذا الاعتبار أن شريعة الله عز وجل لم تأت بما يتنافى مع العقول. وقد برهن على هذه القضية الجوهرية من خمسة وجوه:

أولها: أن الأدلة إنما جاءت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها.

وثانيها: أنه لو وقع التنافي بين الأدلة والعقول لكان ذلك تكليفًا بما لا يُطاق.

وثالثها: أن مناط التكليف أو مورده هو العقل، وذلك ثابت- كما يقول الشاطبي- بالاستقراء التام.

ورابعها: أنه لو كان هذا التعارض واقعًا لكان الكفار أول من رد الشريعة به؛ فقد كانوا شديدي الحرص على رد ما جاء به الرسول ﷺ.

الوجه الخامس: أن الاستقراء قد دل على جريان الشريعة على مقتضى العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة.

والأصل الثالث: أن الغاية العامة لهذه الشريعة الكاملة المحفوظة في أصولها وفروعها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها.

ويعتبر الشاطبي أن الحفاظ على هذه المقاصد من أصول الشريعة، بل إنه يجعله أصل أصولها، وهو يذكر أنه قد اتفقت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة وُضعت للمحافظة على هذه الضروريات، ثم إن هذه المصالح سارية في عروق الشريعة.

ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي عند الشيخ أحمد زروق

إدريس بووانو

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة»، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بيروت، السنة التاسعة، العدد (٣٦)، ربيع ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٣٦ صفحة **من ص٨٧: ص١٢٢**

يتكوَّن البحث من مقدمة وعدة أفكار. يشير الباحث في المقدمة إلى انفراد خواص أهل السُنَّة باسم التصوف. وقد عرف تراث التصوف الإسلامي مسارات ومناحي عقب نشوئه وتطوره، وعبر مسيرته الطويلة عرض للتصوف الإسلامي عمومًا هنات وسقطات، وقامت جماعة من العلماء والفقهاء في شتى الأمصار والأقطار ناقدة، فكان منها المغالي والمقتصد والمُبالغ، وكان منها العالِم المتبصر والجاهل المستكثر.

في ظل هذه العتمة المظلمة قيض الله لهذا الخطاب نفرًا من أهل الحق تسلحوا برؤية أصيلة وبفكر صوفي ثاقب رصين. ومن هؤلاء الأعلام الكبار الشيخ أحمد زروق؛ فهو علم من أعلام طائفة المتصوفة، صاحب فكر صوفي متين وراسخ، كان له السبق في إيضاح عتمة درب التصوف، فجمع بين علمي الشريعة والطريقة، ونقى التصوف من شوائبه، وأخذ على عاتقه مهمة التصحيح والتقويم لهذا الطريق مزيلا ما علق به بفكر صوفي كسته رؤية مقاصدية واضحة المعالم، وغلبت على منهجه سمتان:

فأما السمة الأولى، فهي سمة التبسيط، تبسيط التعاليم التي كان يتجه بها نحو أتباعه مستقاة ومنتقاة من الشريعة الإسلامية.

وأما السمة الثانية، فهي سمة التيسير، تيسير مفهومات التصوف على وجه التعميم.

ويمكن تقسيم مواضيع الفكر الصوفي لدى أحمد زروق إلى أصناف ثلاثة:

الصنف الأول: يتعلق بأفكاره حول دقائق التصوف وعمومياته.

الصنف الثاني: ويتعلق بنقده الصوفي والاجتماعي.

الصنف الثالث: ويتعلق بأفكاره الصوفية والفقهية.

وتحت عنوان «مقاصد الشريعة في الخطاب الصوفي» يشير الباحث إلى أن لأحمد زروق موقفه التوفيقي المعروف الذي وضح من خلاله الغاية المشتركة لكل من التصوف والفقه؛ فالأول يهدف إلى إصلاح القلب عن طريق معرفة الله المعرفة الصادقة، والثاني يتوخى إصلاح العمل عن طريق المعرفة بالأحكام الشرعية. والعلمان معًا موصلان إلى الله وبينهما تكامل؛ فلا تصوف إلا بفقه، إذ لا تعلم أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه بلا تصوف، إذ لا حقيقة للعلم إلا بالعمل، ولا عمل إلا بصدق وتوجه.

إن مقاصد الشريعة في التصوف الإسلامي هي جملة الغايات التي يتغياها المتصوف من تصوفه، ودائرتها قائمة على تهذيب أخلاق المريد، وتزكية نفسه، تزكية ترفعه عن التعلق بالعالم الدنيوي إلى ما هو أصل الكون كله. تزكية تسمو به إلى أعلى درجة من درجات القربى من الله، وهذه أجل غايات المتصوف.

وتحت عنوان «أحمد زروق والفكر المقاصدي» يبيِّن الباحث اهتمام الشيخ أحمد زروق بمجال مقاصد الشريعة، ففي أعماله حضور لفكر مقاصدي. وقبل أن يعرض الباحث لهذا الفكر يدلي ببعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن الكثير من الإشارات المتعلقة بمقاصد الشريعة أو بالفكر المقاصدي مما أشار إليها الشيخ أحمد زروق نجدها مبثوثة في كتب الأصوليين، وقد تجد تشابهًا بين الشيخ زروق والإمام الشاطبي.

الملاحظة الثانية: أن أحمد زروق لم يضع نظرية في مقاصد الشريعة بما تحمله كلمة نظرية من معنى، وهذا لا يمنع أن هذه النظرية العميقة للمقاصد تظهر مبثوثة في ثنايا كتبه.

أما **الملاحظة الثالثة** فهي أن أحمد زروق شكلت مصادر الشريعة لديه أهم مصدر كان يستقي فكره منها، وكأننا أمام فقيه ولسنا إمام متصوف.

ويرصد الباحث ثلاثة أمور هامة توضح فكره المقاصدي، وهي:

١- إفراده الحديث عن العبادة والعبودية.

٢- بيانه لأحكام الشريعة التي تتأرجح بين التعليل والتعبد. ومن أهم العبادات الصلاة فيذكرها كثيرًا، وقد أشار إلى وسطية الشريعة، وأثبت أن جميع المكلفين يدخلون تحت قانونها، وعليهم أن يحرصوا على هذه الوسطية، وأن يبتعدوا عن التشدد.

٣- بيانه مقاصد المكلف، فقد كانت عناية أحمد زروق بهذا الأمر من وجهين: اعتبار النية في الأعمال، وإخلاص النية لله عز وجل.

ويختم الباحث دراسته بأن مقاصد الشريعة كما يقول أهل المقاصد ليست مجرد حصيلة معرفية تشبع نهمنا في فهم الشريعة وأهدافها ومراميها، وتشحن رصيدنا المعرفي بثروة من الحكم والمقاصد العامة والخاصة، الكلية والجزئية للشريعة الإسلامية، بل هي إلى جانب هذا كله تنشئ نمطًا في الفهم والتصور للأمور، وتعطي منهجًا في النظر والتفكير. وهو هذا الذي نجد جزءًا أكبر منه عند أحمد زروق مبنيًا ومؤسسًا على مبادئ وقواعد مقاصدية منهجية. واستطاع الشيخ أحمد زروق أن يوصل لمفهوم المقاصد في الخطاب الصوفي. وكتابه «قواعد التصوف» هو أول تأسيس لما يمكن أن يصطلح عليه بالقاعدة الصوفية على غرار القاعدة الفقهية. وإن بصمات الفكر المقاصدي بادية في أغلب مؤلفاته، بل كانت موجهة لكثير من تأملاته في جملة القضايا والإشكالات التي زخر بها الخطاب الصوفي.

المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة

د. مصطفى صالح باجو

بحث ضمن الدورة الخامسة عشرة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمنعقدة بتاريخ ١٤: ١٩ محرم ١٤٢٥هـ/ ٦: ٢٠٠٤/٤/١١ في مسقط (عمان).

عدد الصفحات : ٤٢ صفحة

يبدأ الباحث دراسته بتمهيد عن أهمية الاستدلال خارج النص، مشيرًا إلى أن شريعة الإسلام قد جاءت بنظام شامل للحياة، يمتد عبر الزمان والمكان. بيد أن نصوص الوحي محدودة، وحوادث الناس متجددة لا تكاد تنقضي، فاقتضى الأمر ضرورة الاجتهاد، وتنزيل

أحكام الشرع على كل الوقائع، وكان الاجتهاد ميزة هذه الأمة دون غيرها.

وقد اصطلح الأصوليون على تسمية الاجتهاد خارج هذه المصادر النصية بالاستدلال أو المصادر التبعية أو الاجتهادية، ومن طرق الاستدلال المعتمدة لدى الأصوليين المصلحة المرسلة.

ويُعرّف الباحث مفهوم المصلحة المرسلة لغة واصطلاحًا. والمصلحة المرسلة في حقيقة الأمر مصلحة معتبرة شرعًا، ولكن لم يرد بخصوصها نص بعينه؛ فهي مرسلة من حيث عدم التنصيص عليها بالدليل الخاص. أما من حيث كونها منفعة مقصودة للشارع فهي مندرجة ضمن عموم الأيات الأمرة بالخير والصلاح.

ويتحدث الباحث عن صلة المصلحة المرسلة بالحكم الشرعي، فيرى أن الصلاح والفساد في الأفعال ثمرة الأحكام، لأن التحسين والتقبيح شرعيان لا عقليان؛ فالمصلحة فرع من الشرع، منه تأخذ حقيقتها ومشروعيتها وليس العكس. ويمكن اعتبار المصلحة وجهًا آخر للحكم الشرعي؛ فبينهما تلازم واتصال، فحيثما وجد الحكم كانت المصلحة، وحيثما تحققت المصلحة فثم شرع الله.

ويعرض الباحث حجية المصلحة المرسلة في العهد النبوي وعمل الصحابة، وبدلالة الاقتضاء العقلي لضمان عموم الشريعة وشمولها للزمان والمكان. ورغم نصاعة هذه الشواهد على اعتبار المصلحة في اجتهاد النبي وأصحابه الكرام؛ فإن ثمة خلافا بين الأئمة في القضية؛ إذ نص جل الأصوليين على أن العمل بالمصلحة المرسلة أمر مختلف فيه بين المذاهب. ويقدم الباحث أدلة حجية المصلحة المرسلة، ويوجزها في دليل الاستقراء، ودليل الإجماع، ودليل العقل.

ويستشهد في دليل العقل بأن سيل الحوادث في دنيا الناس نهر دافق، والوقائع في تجدد لا ينقطع تبعًا لتطور الحياة وتباين المجتمعات والبلدان. ولو سد باب الاستصلاح لتعطلت كثير من مصالح الناس، وفي ذلك إضرار بالخلق وإعنات لهم، فكان لابد من إضفاء أحكام شرعية على النوازل المستحدثة تتلاءم ومقاصد الشريعة، لتحقيق خلودها وصلاحها لكل زمان ومكان.

فشروط العمل بالمصلحة المرسلة يوجزها الباحث في نقاط:

١- ملاءمتها قصد الشارع، يعني اندراجها ضمن المقاصد الكلية التي دعت الشريعة إلى حفظها.

٢- عدم تفويت مصلحة أهم منها، فنقدم أقواها وأعلاها رتبة.

٣- عدم معارضتها حكمًا شرعيًا ثابتًا بالنص أو الإجماع؛ فلا يجوز أن تتقدم المصلحة على نص قطعي الثبوت والدلالة، لأن ذلك دليل بطلانها.

٤- أن تكون معقولة في ذاتها.

٥- أن تكون عامة لا جزئية.

ورغم اشتراط عدم معارضة المصلحة لنص شرعي كي يتم اعتمادها في الاجتهـاد، فإن مواقف الأصوليين تباينت إزاء هذا التعارض، وإن اتفقوا على أن النـصوص القطعيـة الدلالة لا يجوز الخروج عنها مهما ادعى من تحقق المصلحة خارجها.

ويتناول الباحث تطبيقات المصلحة المرسلة، وأنها لا تعدو أحد قسمين:

أولهما: أمور متعلقة بالدين من عبادات ومعاملات لم ينص الكتاب أو السُنَّة عليهمـا، لارتباطهما بمصالح غير ثابتة مع الزمن. فمثل ذلك مما ترك المجال فيه على أساس الاجتهاد بما له من شروط وضوابط معروفة.

ثانيهما: قضايا دنيوية محضة لا صلة لها بشئون التعبد، كشؤون الصناعة والفلاحة والزراعة، لأنها قائمة على التجارب والخبرات البشرية، وقد أوكل الله شأنها إلى أنظار الناس وعقولهم، وما تقودهم إليه التجربة والاختبار.

ويقدم الباحث بعض الأمثلة على تطبيق المصالح المرسلة في قضايا، بعضها ينظمهـا قسم العبادات، وآخر في قسم المعاملات. ففي العبادات، مثل إخراج العين أو القيمة في بعض الواجبات، ومثل حدود التأسي برسول الله في المظهر.

أما تطبيق المصالح المرسلة في المعاملات، فهي مثل بناء المعاملات علـى أسـاس المصلحة، وكذلك المعاملات المعاصرة مثل بيع المواد المشتملة على نجاسة، ومثـل إثبـات حقوق الملكية الفكرية. ومن التطبيقات في المجال الاجتماعي: تحديد المهور، واشتراط توثيق عقود الزواج، واشتراط الفحص الطبي قبل الزواج وغيرها.

المصالح المرسلة تأصيلها وتطبيقاتها في ميادين الحياة الإنسانية

د. عبد السلام العبادي

بحث ضمن الدورة الخامسة عشرة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمنعقدة بتاريخ ١٤: ١٩ محرم ١٤٢٥هـ/ ٦: ١١/٤/٢٠٠٤ في مسقط (عمان).

عدد الصفحات : ٣٢ صفحة

تتناول هذه الدراسة موضوع المصالح المرسلة من ناحيتين: الأولى تأصيل موجز لهذا الموضوع من وجهة نظر علماء الشريعة، وذلك بعرض قواعده الأساسية وأسسه الكبرى، والناحية الثانية: عرض العديد من تطبيقات هذا الاستخدام للمصالح المرسلة في بناء الأحكام في ميادين الحياة المتعددة.

وينقسم البحث إلى المطالب التالية:

المطلب الأول: التعريف بالمصالح المرسلة. ويقتضي هذا التعريف التعريف أولاً بمقاصد الشريعة بصفة عامة، لأنها هي الأساس في عمل هذا المصدر من مصادر الأحكام الشرعية. ويشير الباحث إلى أن هدف الشريعة من أحكامها رفع الحرج، ومنع الضرر، وتحقيق العدل، وتقرير المساواة. والأدلة على ذلك كثيرة ومتعددة في الأيات الكريمة.

وقد اهتم الفقهاء وبخاصة المعاصرون بمصدر المصالح المرسلة باعتباره من مصادر الأحكام الفقهية، وبينوا دوره في إثراء الفقه الإسلامي بالأحكام التي تحقق مصالح الناس. وحتى لا يُترك أمر تقدير المصالح لأهواء الحكام والمجتهدين، فقد اهتم علماء الأصول بتعريفها وبيان الشروط التي يجب أن تتوافر في المصلحة المرسلة حتى يصح أن تتخذ أساسًا في استنباط الحكم الشرعي، كما بينوا أهميتها ومدى الحاجة للجوء إليها في استنباط الأحكام، وعرضوا للكثير من تطبيقات اعتمادها في استنباط الأحكام الشرعية.

وقد بيَّن العلماء أن اعتبار الصلاح والفساد أساسه الشرع، وذلك بملاحظة اتفاقها مع مقاصد الشريعة، أو مخالفتها لهذه المقاصد دون النظر للمعنى الذاتي الظاهر لكل من المصلحة والمفسدة.

المطلب الثاني: مدى الاعتماد على المصالح المرسلة في بناء الأحكام الاجتهادية. وفي هذا المطلب يشير الباحث إلى أن الشريعة الإسلامية شريعة دائمة إلى أن يرث الله الأرض

ومن عليها، فهي خاتمة الشرائع الإلهية، وقد صيغت نصوص الشريعة، ونظمت أصولها وقواعدها بطريقة تمكنها من تأكيد ذلك؛ فنصوصها الواردة في مصادرها، وهما الكتاب والسُنَّة، تستوعب كل أمور العباد. وقد صيغت هذه النصوص بطريقة تمكنها من ذلك. ويحدد الباحث نوعين من النصوص:

الأول: نصوص شرعية خاصة تقرر أحكامًا محددة، تبين حكم الله سبحانه في أمور معينة، بطريقة ثابتة لا تتبدل ولا تتغير. وهذه الأمور تمت معالجتها بنصوص وأحكام شرعية مباشرة، إما لأن طبيعتها لا تتأثر بتغير الأزمان، واختلاف المجتمعات، وإما لأن الشارع الحكيم أراد بيان حكم هذا الأمر أو ذاك بكيفية محددة فيها صلاح المجتمع الإنساني، وتحقيق خير الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة.

والثاني: نصوص شرعية عامة، تقرر مبادئ شاملة وقواعد أساسية وأصولا كلية ذات طبيعة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، ولكنها تعطي مجالاً لاختلاف التطبيق في التفصيلات والجزئيات، من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى بيئة، ويظل كل ذلك في دائرة الشريعة، وفي نطاق أصولها وقواعدها ومبادئها.

والأمثلة على هذا النوع من النصوص تغطي جانبًا واسعًا من المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية للمجتمعات البشرية، كمبادئ العدل، والمساواة، والشورى، والتكافل الاجتماعي، ورعاية المصالح المعتبرة في الشريعة، وغيرها من المبادئ.

ويقدم المطلب الثالث تطبيقات في ميادين الحياة المتعددة على اعتماد مبدأ المصالح المرسلة، وفيه يعرض الباحث العديد من مجالات الحياة الإنسانية ولنماذج الاجتهاد الفقهي القائم على هذا المصدر من مصادر الأحكام الشرعية الاجتهادية، مصدر المصالح المرسلة وفق المعيار الثلاثي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات.

ومن هذه الأمثلة: تضمين الصناع، وإنشاء الدواوين، وعدم قسمة أرض السواد بين الفاتحين زمن عمر بن الخطاب، وانحلال زواج المفقود بعد مضي أربع سنوات على فقده في السلم وسنة واحدة في الحرب، والحكم بعدم نفاذ التصرفات المالية الصادرة من المدين بدين مستغرق لأمواله، اشتراط تسجيل العقود العقارية منعًا للتلاعب والاحتيال في بيع العقارات.

أما تطبيقات اعتماد المصالح المرسلة في ميادين الحياة المتعددة في العصر الحديث فيعرضها الباحث في المجال الإداري، وفي المجال الاقتصادي، وفي المجال الاجتماعي؛ فقد

وضع الفقهاء في هذا المجال بعض الترتيبات بهدف تحقيق المصالح والمحافظة على مقصود الشرع في الخلق في صيانة دينهم ونسلهم وأعراضهم. ويحدد الباحث في دراسته بعض النماذج في المجال التربوي والتعليمي، ثم يختم بالمجال القضائي.

المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة

د. قطب مصطفى سانو

بحث ضمن الدورة الخامسة عشرة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمنعقدة بتاريخ ١٤: ١٩ محرم ١٤٢٥هـ/ ٦: ١١/٤/٢٠٠٤ في مسقط (عمان).

عدد الصفحات : ٤٠ صفحة

تدور هذه الدراسة حول بيان حكم الشرع في العديد من مستجدات الحياة العامة من خلال استنادها إلى دليل المصلحة. وتبين الدراسة أن هذه المستجدات برمتها ينبغي توجيهها من خلال دليل المصلحة الذي يستنير بمقاصد الشرع، ويسعى جاهدًا إلى الحفاظ عليها.

تتكون الدراسة من أربعة مباحث. المبحث الأول في مفهوم المصالح المرسلة وعلاقتها بالمصالح المعتبرة والمصالح الملغاة. ويشير الباحث إلى ضرورة إعادة النظر في التعريفات التقليدية للمصلحة المرسلة في المدونات الأصولية، وخاصة تلك التي تُعرِّفها بأنها المصلحة التي لم يشهد لها أصل بالاعتبار أو بالإلغاء، وأنه يجب تجاوز هذه التعريفات، وقد أكدت الدراسة ضرورة إعادة صياغة هذه التعريفات.

المبحث الثاني في الأهمية المنهجية والواقعية لدليل المصلحة في توجيه مستجدات الحياة. ويؤكد الباحث أننا في غمرة تكاثر المستجدات، وتلاحق الأحداث، وفي خضم البحث عن حكم شرعي رصين متزن، تتجه الذهنية الإسلامية إلى مقاصد الشرع علها تجد جوابًا شافيًا لحكم الشرع في كل مستجد، وعساها أن تظفر برؤية منهجية واقعية تستنير بكليات نصوص الكتاب والسُنَّة وأصولها الثابتة، وتصدر عن وعي بالواقع الذي يعيش فيه الناس، بعيدًا عن النظرة الجزئية المفضية إلى الغلو والإفراط والتفريط والانسحابية.

المبحث الثالث في ضوابط علمية رصينة واجبة التوافر في المصالح المرسلة. ويقدم الباحث في هذا المبحث أهم الشروط والضوابط المتفق عليها بين العالمين بالأصول، والواجب توافرها في المصالح المرسلة، وهي:

الضابط الأول: عدم وجود نص شرعي قطعي صريح من كتاب أو سُنَّة في المسألة.

الضابط الثاني: عدم مصادمة المصلحة الأمر الثابت بالكتاب أو السُنَّة الصحيحة.

الضابط الثالث: ملاءمة المصلحة لمقاصد الشرع. ويؤكد الباحث أن المصلحة التي يعتد بها مصدرًا للتشريع، يجب أن تكون ملاءمة لمقاصد الشرع، غير منافية لها، وتعني ملاءمة مقاصد الشرع مناسباتها وكونها مما يؤدي إلى تحصيلها وتحقيقها في الواقع. فإذا لم تفض المصلحة إلى تحقيق مقصود من مقاصد الشرع، لم يصح الاعتداد بها، ولا اتخاذها دليلاً شرعيًا معتبرًا.

الضابط الرابع: العموم والكلية.

هذه هي أهم الضوابط التي يجب التأكد من توافرها عند توظيف المصلحة الفرعية لبيان حكم الشرع في مستجدات الحياة وقضاياها الحديثة. وبتوافرها لا يبقى ثمة اعتراض على الاستعانة بالمصلحة لتحقيق قيومية الدين الحنيف على الواقع المعاش بمستجداته الاقتصادية والمالية والتربوية والتعليمية والسياسية والاجتماعية.

المبحث الرابع: في تطبيقات المصلحة المرسلة بضوابطها المذكورة في مستجدات العصر. ويعرض الباحث للموضوعات التالية:

أولاً : المصالح المرسلة ومستجدات المعاملات المالية، ويضرب نموذجًا لاستحداث وسائل جماعية لتنمية الأموال، وتأسيس مؤسسات التأمين التعاوني ومؤسسات الزكاة.

ثانيًا: المصلحة المرسلة ومستجدات الزواج، ويضرب نموذجًا عن حكم اشتراط توثيق عقود الزواج، وعن حكم اشتراط الفحص الطبي قبل عقد الزواج.

ثالثًا : المصلحة المرسلة ومستجدات المهن والتعليم والتربية، ويقدم الباحث عدة نماذج في هذا المجال، منها: اشتراط التراخيص لمزاولة بعض المهن، ومنها تنظيم مراحل التعليم وطرق الحصول على الشهادات؛ إذ إن المصلحة الزمنية تقتضي اليوم ضرورة تنظيم مراحل التعليم، وضرورة تعهد المناهج التعليمية محتوى ووسائل بالمراجعة الدائبة والتقويم المستمر والتعديل والتطوير لتغدو معبرة عن هموم الأمة وغاياتها وآمالها وأحلامها في كل مرحلة حياتها، وهذا يُعد أمرًا مشروعًا، يجب على كل مكلف طاعة ولي الأمر فيه، ولا يجوز الخروج عليه في ذلك.

كما اقترحت الدراسة ضرورة الاحتكام إلى دليل المصلحة للترجيح بين الأراء الفقهية في مختلف المسائل والقضايا العامة، سواء منها تلك المسائل المتعلقة بالعبادات، أو المعاملات أو المناكحات أو السياسات أو الجنايات، والعمل بما رجحت المصلحة من شأنه الحفاظ على مقصد من مقاصد الشريعة، والحفاظ على مقاصد الشرع أمر متفق عليه بين العالمين.

المصالح المرسلة

الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ ولد بيَّه

بحث ضمن الدورة الخامسة عشرة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمنعقدة بتاريخ ١٤: ١٩ محرم ١٤٢٥هـ/ ٦: ١١/٤/٢٠٠٤ في مسقط (عمان).

عدد الصفحات : ٤٧ صفحة

تحاول هذه الدراسة توضيح مفهوم المصلحة المرسلة بين الاعتبار والإلغاء مستعرضة مختلف الاتجاهات والآراء. وانصب الاهتمام على إيضاح العلاقات بين أقوال علماء الأصول من مختلف المدارس والمذاهب.

ويتكوَّن البحث من عدة أفكار ومقدمة تتناول استنباط الأحكام وأصول أدلة الشريعة، وبخاصة الاستدلال.

ويطرح الباحث تساؤلاً في البداية حول كيفية استنباط الأحكام. ويجيب بأن الأحكام تستنبط تارة من نصوص تفصيلية، وتارة ضمن مقاصد عامة تجلب المصالح وتحميها وتدرأ المفاسد وتنفيها، وقد ادعى الشاطبي قطعية المقاصد بتواتر شواهد الشرع لها، وتوافر دلائل الاعتداد بها. وقد نتج عن هذه المقاصد أدلة كبرى تنتمي إلى معقول النصوص دون ألفاظها، وتتفاوت هذه الأدلة قربًا وبُعدًا في لصوقها بالنص الخاص وتجافيها عنه، فالقياس أقربها إلى النص الخاص، لأنه يعتمد على الأصل المعين، ولهذا اختلفت المدارس الفقهية بين متمسك بظاهر النصوص مع دليل واحد هو الاستصحاب، وهؤلاء أهل الظاهر. بينما قال الشافعية مع الظاهرية بظاهرها وزادوا بالقياس على خلاف. وهؤلاء أقرب إلى حرفية النص، وزادت المدارس المالكية والحنبلية والحنفية على الظاهر والقياس، وقالت بالاستدلال.

ثم يعرض الباحث لتعريف الاستصلاح والمصالح المرسلة والمناسبة، ويقدم الدليل على العمل بالمصالح المرسلة من خلال:

أن الشريعة المطهرة تحث على المصالح وتحذر من المفاسد، وهذا دليل عام، والعام أقوى من الخاص، والكلي أقوى من النصوص الجزئية، وكل النصوص تدل على أن الشرع مهتم بمصالح العباد وبدرء المفاسد عنهم.

أما الأدلة الخاصة بالمصالح المرسلة فعمل الصحابة مثل جمع القرآن ثم تشكيله بهدف المحافظة على القرآن الكريم، وكذلك مسألة تضمين الصناع، وهي مسألة استدل بها الأحناف على الاستحسان، واستدل بها المالكية على المصالح المرسلة، وكذلك وضع سكّة يتعامل بها المسلمون لتسهل على الناس المعاملة وغيرها.

ويعرض الباحث شروط العمل بالمصلحة المرسلة وهي:

أولاً : أن تكون هذه المصلحة في خدمة مقصد من مقاصد الشريعة الثلاثة.

ثانيًا : أن لا تكون ملغاة فإذا ثبت إلغاؤها فلا يعتبر بها.

ثالثًا : أن لا تخالف نصًا من الكتاب أو السُنّة أو إجماعًا أو قياسًا.

فإذا خرجت المصلحة عن هذه الضوابط فإنه لا يجوز العمل بها. فإذا لم تكن المصلحة في خدمة المقاصد تعذر التمييز بين المصلحة التي يعتبرها الشرع والمصلحة التي لا يعتبرها الشرع؛ فالمصلحة لابد أن تخدم مقصدًا وبخاصة المقصد الضروري.

والمقصد الضروري هو الكليات، وهذه الكليات تسمى ضرورية، وهي الأمر الذي إذا لم يفعله المضطر هلك أو قارب الهلاك، ولكنها ضرورة لأنها تشتمل على ضرورات للحياة، بدونها لا يتصور انتظام المجتمع.

والمقصد الضروري له علامتان: الأولى: أنه نظام للمجتمع؛ فهذه الكليات الخمس لا يمكن لأي مجتمع أن ينتظم بدونها، فهي ضرورة للحياة ولقيام مجتمع منتظم.

الثانية: أن الشريعة الغرّاء تهتم بهذه الكليات الخمس، وتحافظ عليها محافظة شديدة، وتصونها وتحميها، وقد رتبت عليها حدودًا. وقد أحاط المالكية هذه الكليات بسياج من الإجراءات التي قد لا تكون منصوصة في الشرع إلا أنها ليست مصادمة ولا منافية له. بينما رأى غيرهم أن في الحدود كفاية، ونعوا على المالكية ما قيل عنهم من قتل الثلث لإصلاح الثلثين.

ويشير الباحث إلى اختلاف العلماء في الأخذ بالمصالح المرسلة بين مانع بالكلية وبين مجيز مطلقا وبين متوسط ومشترط، وهذه المذاهب هي:

أولاً : منع التمسك بالمصلح المرسلة: وهذا المذهب يعزى للشافعي والقاضي أبي بكر

الباقلاني وأتباعه، وإلى إمام الحرمين، وهو قول طوائف من المتكلمين.

الثاني: الجواز مطلقا: وهو المحكي عن مالك، وحُكي قولا للشافعي في القديم.

القول الثالث: ويمكن اعتباره صياغة محسنة للقول الأول نسبه إمام الحرمين للشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة.

القول الرابع: اختيار الغزالي والبيضاوي ومن تبعهما.

وينهي الباحث دراسته بأن المصلحة المرسلة دليلها هي المقاصد، وهي معان مقصودة عرفا لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسُنَّة، وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فسُميت لذلك مصلحة مرسلة.

المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة

د. محمد بن يحيى بن حسين النجيمي

بحث ضمن الدورة الخامسة عشرة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمنعقدة بتاريخ ١٤: ١٩ محرم ١٤٢٥هـ/ ٦: ١١/٤/٢٠٠٤ في مسقط (عمان).

عدد الصفحات : ٤٣ صفحة

تشتمل الدراسة على مقدمة وستة مباحث. يشير الباحث في المقدمة إلى أن المصالح المرسلة تبرز أهميتها الكبرى في وفاء الحاجات التشريعية المستمدة من الفقه الإسلامي، وفي تأصيل ما يستجد من تقنين مستمد من الشريعة وفقهها مما تدعو إليه حاجة العصر، ولا توجد فيه نصوص من فقهائنا السابقين، ويحتاج إلى نظر تأصيلي اجتهادي جديد، مثل استحداث الوسائل الجماعية لتنمية الموارد، واشتراط توثيق عقود الزواج والفحص الطبي قبله، ومثل قواعد المرور وسائر الأنظمة والقوانين التي لا تتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية. واستنباط الأحكام الشرعية للنوازل والتدبير الجديد من لوازم الشريعة، لأنها هي الشريعة الخالدة التي استكملت حاجة البشر من التنظيم الإلهي الحكيم. فكان لابد من تأسيس الأحكام والقواعد الصالحة لكل زمان ومكان في الحالات والحاجات الأصلية والطارئة.

المبحث الأول في تعريف المصلحة وابتناء الشريعة عليها. فقد نظر علماء الشريعة الإسلامية نظرة فاحصة واسعة، فهداهم نظرهم إلى أن الشريعة تهدف إلى تحقيق مصالح العباد، وذلك استنباطًا من مصادرها الأصلية والتبعية.

المبحث الثاني عن حجية المصالح المرسلة. ويبيِّن الباحث أن الأصـــول المدنيـــة أو المعاملات هي الميدان المقبول للاجتهاد فيها عن طريق القياس والمصالح المرسلة ونحوهـــا. والمصالح منها ما شهد له الشرع بالاعتبار، وهي المصالح المعتبرة، ومنها ما شهد له الشرع بالإلغاء وسموه المصالح الملغاة، وهي متوهمة غير حقيقية أو مرجوحة أهدرها الشارع ولـــم يعتد بها، ومنها ما سكت عنه وهي المصالح المرسلة فهي مصلحة لأنها تجلب نفعًـــا وتـــدفع ضررًا، وهي مرسلة لأنها مطلقة على اعتبار الشارع أو إلغائه؛ فهي إذن تكون في الوقـــائع المسكوت عنها، وليس لها نظير منصوص على حكمه حتى نقيس عليه.

المبحث الثالث: تطبيقات المصالح المرسلة في المجال الاقتـــصادي. لقـــد اســـتحدثت وسائل جماعية كثيرة لتنمية الأموال في هذا العصر، من أهمها الشركات الحديثة، وقد حكـــم كثير من الفقهاء المعاصرين بإباحة الشركات الحديثة، لأن المصلحة الشرعية تقتضي ذلـــك، فهي لا تخالف نصًا من كتاب أو سنة ولا إجماعًا ولا مقصدًا من مقاصد الشريعة الإسلامية.

كذلك استثمار الوقف والصناديق الاستثمارية ومؤسسات الزكـــاة وصـــناديق الوقـــف ونحوها وتوثيق العقارات والسيارات، إذ إن الوقف معقول المعنى مصلحيّ الغـــرض، فهـــو يجمع بين الهبة والصدقة، ويحقق مصالح الأفرادَ الذين قد تـــسطو علـــيهم صـــروف الـــدهر فيعجزون عن العمل، ويحقق أيضًا مصلحة بالنسبة للأمة التي تجد في الوقف مرفقًا اجتماعيًا واقتصاديًا لمساعدة الفقراء والمعوزين ومعالجة المرضى في المستشفيات الخيريـــة، وحفـــر الآبار وغيرها من المصالح كبناء الجامعات والمدارس وغيرها.

المبحث الرابع: تطبيقات المصالح المرسلة في المجال الاجتماعي. ومن أهـــم تطبيقـــات المصالح المرسلة في هذا الجانب اشتراط توثيق عقود الزواج والفحص الطبي قبله.

المبحث الخامس: تطبيقات المصالح المرسلة في المجال المهني. يشترط ولاة الأمور في جميع الدول الترخيص لمزاولة بعض المهن الخطيرة، مثل الطب والهندسة ونظام التأمين الطبي. وولي الأمر هو الحاكم الذي يدير شؤون البلاد ويرعى مصالحها، ويمثل ولي الأمـــر في منح الإذن بمزاولة مهنة الطب وزارة الصحة.

المبحث السادس: تطبيقات المصالح المرسلة في مجـــال التنظـــيم والإدارة. ويـــشير الباحث هنا إلى أن كل أمر رائده العدل والمصلحة فإنه لا يُعد مخالفًا للدين، بل يُعد جزءًا من الشريعة ولو لم تأت به نصوصها. وهذه الأنظمة التي يسنها ولاة الأمور هي من باب السياسة الشرعية العادلة ما دامت أنها لا تخالف الشريعة الإسلامية.

وعلى هذا فإن تنظيم مراحل التعليم والحصول على الشهادات، والاستفادة من المناهج والأدوات الحديثة في التربية والتعليم، وسنّ النظم والسياسات التي تفيد الناس ولا تتعارض مع الشرع الحنيف، مثل قواعد المرور ووسائل إثبات الشخصية وغيرها هذا كله من السياسات العادلة.

ويرى الباحث أن أهم ما نحتاج إليه في عصرنا تقنين العقوبات التعزيرية، مثل عقوبة أكل الربا، وأخذ الرشوة، وأكل مال اليتيم، والاعتداء على النساء والأطفال بالضرب والإهانة، ومنع الزكاة، وترك الصلاة، والاتجار في الأغذية الفاسدة والملوثة، إلى غير ذلك من الآفات التي تنتشر في المجتمع، ولا تجد الردع الكافي، ويُكتفى فيها بالوعظ والإرشاد مع العلم بأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

المصلحة المرسلة

د. حمداتي شبيهنا ماء العينين

بحث ضمن الدورة الخامسة عشرة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمنعقدة بتاريخ ١٤: ١٩ محرم ١٤٢٥هـ/ ٦: ١١/٤/٢٠٠٤ في مسقط (عمان).

عدد الصفحات : ٢٨ صفحة

تتكون الدراسة من ثلاثة مباحث: الأول عن تعريف المصلحة المرسلة وتاريخ نشوئها. المبحث الثاني: أهم التطبيقات التي تم اعتماد المصلحة المرسلة فيها. ويشير الباحث إلى أن المالكية قد استنبطوا حكم المصلحة من عمل الصحابة، وأن هذه المصالح ابتدأت مبكرًا في صدر الدولة الإسلامية، لكن الذي تأخر هو تسميتها. وليست وحدها في ذلك؛ فكثير من ألقاب أصول وأحكام المسائل لم تحمل الألقاب التي هي عليها إلا عندما بدأ علم المصطلح يأخذ مكانته في ساحة التداول العلمي الإسلامي، لأن علم المصطلح من مبتكرات الإسلام.

كما أن الذي وقع هو نوع من التوسع في مجالات تطبيقها، لأن وضعها يمكن أن ينبني عليه حكم وقائع تحدث، فتأتي المصالح المرسلة لتسد غياب النص الشرعي فيها. وهناك حالات كثيرة آخذة اليوم في الانتشار مع توسع وتنوع مستجدات الحياة مما ينتج عنه كثير من المعاملات لا يحفظ أي نص ولا اجتهاد تُطبق أحكامه عليها، ولا سبيل إلى معرفة حكم

الإسلام فيها إلا إذا أعملت في شأنها المصالح المرسلة، وإن تطبيقها اليوم إذا استخدمت كل الشروط، واتخذ في سبيله علماء الإسلام فتوى موحدة جعل منها مبدأ عاما تضافرت فيه كل المذاهب، ولم يبق خاصًا بمذهب دون مذهب.

وهي أيضًا من المبادئ المرنة التي يمكن بواسطتها استحواذ الحكم الإسلامي على جميع الطوارئ التي تتعمد انتهاك المحرمات. ومن خلال إعمالها نبعد الحيرة عن كثير من المستثمرين والمستهلكين في العالم الإسلامي.

المبحث الثالث: المجالات التي يمكن أن تكون ميدانا فسيحا لتطبيق المصالح المرسلة. ويشير الباحث إلى أن عمل الصحابة قد شكل من قبل مصدرًا استأنس به القائلون بهذا الأصل؛ فكلما وجدنا ظاهرة علمية، أو واقعة اجتماعية، أو صفقة اقتصادية أو برنامجًا تثقيفيًا، أو بصفة عامة أي مكسب يمكن أن يحقق نفعًا، ويخدم مصلحة عامة، ومحققة، ولا يناقض أية قاعدة آمرة من قواعد التشريع الإسلامي، وأعوزنا إيجاد دليل نطبقه عليه من الأدلة المعروفة أو القياس أو الاجتهاد بشروط إذا أعوزنا ذلك عند حلول الواقعة أو ميلاد المستجد يتعين علينا استخدام المصلحة. والسبل التي ينبغي على العالِم أو جهة التشريع أو الإفتاء اتباعها كثيرة عند دراسة الوقائع المستجدة، حتى يستخرج لها حكم شرعي- وفق المقاييس والمقاصد الشرعية- لا يناقض حكم الشارع.

فالاكتشافات العلمية، والمستجدات الكونية، والتراكمات الاجتماعية، أصبحت تعج بها الساحة الإنسانية، إضافة إلى مارد العولمة الآخذة في الانتشار عبر إكراهات اقتصادية وقانونية واجتماعية؛ فهي ترغم الوحدات البشرية دولاً كانت أو أممًا للانصهار، لتكيفها مع التشريعات التي تريدها أن تكون مكرسة لغلبة القوى في عالم استخف فيه الإنسان بتعاليم الخالق.

وأمام هذا التدافع بين الحق، مجسدا في نصوص الشريعة، وبين الباطل الذي أخذ يتقمص أقنعة متنوعة، يجب على علماء الإسلام الرجوع إلى مصادر الشريعة ليتم استخراج قوانين إسلامية تضبط تعاملهم، وكيفية تلقيهم لمنتوج غيرهم ممن لا يهمه إلا امتلاك الثروة دون التقيد بأي قيد ديني أو حتى أخلاقي.

ومن المسائل التي أصبح الواقع يُلح على إصدار الحكم الشرعي في كثير من نتائجها:

علم الجينات الذي يغطي الساحة الإنسانية باختراعات مذهلة، إذا لم تستحدث له ضوابط فعالة، فسيجعل مصير كرامة الكائن البشري في متناول العابثين بالقيم، المتحللين من تعاليم الله. إضافة إلى أولئك الذين لا تقيدهم الضوابط الدينية. فهذا الجانب من استخدام هذا العلم لابد للمسلمين من الوقوف أمامه، ولن يتأتى لهم ذلك إلا باستخراج القواعد التي تُطبق عليه بإعمال المصالح المرسلة بأسلوب يجعلها مفيدة حتى لغير المسلمين.

كذلك فإن على علماء الإسلام وضع ضوابط للمصلحة المرسلة على نمط يتفقون عليه، ثم يعممون فتاواهم بذلك إلى جهات الاقتصاد الإسلامي، وعلى الجهات المهتمة بالتشريع التوفيق بين المسار الاقتصادي في الدولة الإسلامية، وبين عدم انتهاك المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية، حتى يصل الإنتاج إلى المستهلك مجردًا من مزجه بالمحرمات.

حقائق الاعتقاد ومقاصد الشرع في الخطاب الرشدي

إسماعيل الحسني

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بيروت، السنة العاشرة، العدد ٣٧-٣٨، صيف وخريف ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٣٤ صفحة **من ص١٩: ص٥٢**

يبدأ الباحث دراسته بطرح السؤال الآتي: ماذا يقدم فكر القدماء من عُدة لا زال المحدثون والمعاصرون في أشد الاحتياج إليها؟

ويجيب: إنه موضوعية القاضي ونزاهته، واستقامة الفقيه وأخلاقيته، وحكمة الطبيب وتفاؤله. وهذه الصفات كلها تتوافر في شخصية ابن رشد الحفيد.

ويحدد الباحث أن سبب اختياره لهذا الموضوع يعود إلى وجود جانبين هامين سيركز عليهما: الأول يختص بالعقائد، والثاني بالمقاصد التي يستهدفها الدين الإسلامي.

ويتكوَّن البحث من عدة أفكار. الفكرة الأولى عن حقائق الاعتقاد، وهي اعتقادات دينية إسلامية أوضح ابن رشد حقائقها بالانطلاق من فكر ينتهج الاستقراء كتقنية إجرائية في إثبات مقاصد الشارع من هذه العقيدة أو تلك، ويقوم ثانيًا على الشمولية شرطًا ضروريًا في إدراك الاتساق الذي يؤسس العلاقات البيانية بين نصوص الدين الإسلامي المختلفة.

وعن الربوبية والألوهية يشير الباحث إلى أن اليقين العقلي والشريعة الدينية في الاستدلال على الربوبية أمران لا يتحققان بطرق المتكلمين؛ إذ هي طرق غير مقصودة، ولا تشمل الجمهور من الناس، وأن الطرق المقصودة في الشريعة والشاملة للناس جميعًا تقوم على الاستقراء.

ويؤيد الشارع الاستقراء، ويحمل الناس على انتهاجه، وإن تفاوتوا في درجة اعتماده واتباع نتائجه. وهذا الطرح المقاصدي للاستقراء وارد في سياق اعتقادي يروم الاستدلال على وجود الباري سبحانه، لكن لا يسع المرء الغفلة عن العقلانية المنفعية التي يرسخها فعله الفكري لدى كل مفكر في القرآن الكريم.

والمنطق الأساسي عند ابن رشد في التعامل مع الصفات الإلهية والتنزيه هو مراعاة مقصد الشرع الذي لا يتأتى الإحاطة به دون استيعاب ما نصت عليه نصوصه. وشرط الاستيعاب الأساسي إدراك العلاقات الاتساقية المؤسسة لمعانيها، فطريق ذلك هو الاستقراء، وما يحمل عليه هذا الفعل النظري من تصفح لجزئيات النصوص، وتتبع واع لمعانيها التفصيلية، وهو ما صرّح به ابن رشد: «ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان».

أما عن التنزيه فقد ظل الموقف الرشدي متشبثًا بقصدية الشارع بعدم التصريح في صفة الجسمية بنفي ولا إثبات. ودليل القصدية بالنسبة للجمهور هو عدم تصريح الشرع بكون النفس جسمًا، وإذا اضطر المرء إلى الجواب في هذه النقطة فليجب بجواب الشرع.

ويذهب ابن رشد إلى أنه يجب أن نقف في موضوع الرؤية عند ما صرح به الشرع. وإذا استدل على الرؤية استدلالاً عقليًا فلا يصرح بنتائجه للجمهور من الناس، لأن الإدراكات متفاوتة ومتفاضلة.

وفي خلق العالم، يشير ابن رشد إلى أن منطلق المدخل المقاصدي هو أن المقصد الشرعي من معرفة خلق الله تعالى للعالم هو إدراك الصنعة. وطريق ذلك في الشريعة استقراء آيات القرآن الكريم التي تضمنت دليل العناية، وما قصده الشارع من عقلانية تحمل الناس على وجوب الأخذ بالنظام وربط الأسباب بالمسببات. وفي ذلك دحض للتجويز الأشعري الذي يجيز الشيء ونقيضه، ويسلب من الأسباب تأثيراتها في المسببات، وهو ما رأى فيه ابن رشد مناقضة للحكمة المقصودة من معرفة خلق الله تعالى للعالم.

وفي موضوع بعثة الرسل وخصوصية وتميز البعثة المحمدية يرى ابن رشد أن مقصد الشرع في التعليم أمكن التوصل إليها بالاستقراء. وهذا أفضى به إلى القول «إن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز».

وإن مقصد الشرع من الآيات التي تقرر إضلال الله لعبيده وهدايته لهم مستمد من الحكمة الإلهية. الحكمة التي اقتضت- حسب ابن رشد- خلق صنفين من المخلوقات، صنف مهيأ بطباعه للضلال، وصنف مهيأ أيضا بطباعه للهداية. لذا ندرك السر في قصد الشارع من تنصيصه على الحديث عن هذين النوعين من الآيات.

وتحت عنوان «مقاصد الشرع» بين الباحث أن حاصل عرضه التحليلي لعقائد الدين الإسلامي، يؤدي إلى أننا إزاء أسلوب في بناء حقائق الاعتقاد وبسطها، لا يعتمد ابن رشد في بنائه على مماثلة الشاهد للغائب، لأنه أسلوب المتكلمين، وهو غير صالح في نظره إلا في حالة واحدة، وهي استواء طبيعة الشاهد والغائب. وقدم أسلوبًا في الاستدلال على عقائد الإسلام يقر أولا بمباينة معطيات الحس والشهادة لحقائق الآخرة والغيب، ويتقصد ثانيا الكشف عن مقاصد الشريعة في العقائد الدينية.

ويرى الباحث أنه كان الأجدى والأولى بابن رشد أن يسمي كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» بـ «الكشف عن مقاصد الشريعة في عقائد الملة»، وذلك لأن هذه العقائد تستمد حقانيتها من نشاط تقصيدي لنصوص الدين الإسلامي، تضافر على تشكيله عنصران متلازمان: الاستقراء وتصفح نصوص الشريعة من جانب أول، والاتساق الذي يتفاوت في إدراكه وبنائه بحسب الجهد المبذول في التتبع والاستقصاء قبل اللجوء إلى الاستنباط من جانب ثان. ونظر ابن رشد في الآيات الكونية في القرآن، يحمل على وجود اتساق في العالم والشريعة ويحمل أيضًا على القول بالنظام فيهما، وأن كل ما تصرح به الشريعة لا لغو فيه ولا عبث.

كذلك فإنه لا سبيل للوقوف على مقصد الشريعة من إثبات بعثة الرسل دون استقراء الآيات القرآنية. والمستنبط من هذا الاستقراء بالنسبة للبعثة المحمدية أن مقصد الشارع منها هو شمول خطاب القرآن فيها للناس جميعًا، وإن تفاوتت مراتبهم الإدراكية والعقلية.

إن اتساق النظام في صنعة العالم هو المقصد الشرعي من معرفة خلق العالم عند

ابن رشد. وبدون الوعي بهذا المقصد لا يقدر المرء على ربط الأسباب والمسببات التي صنع وفقها هذا العالم.

كذلك فإن الاتساق يحكم أدلة الشريعة في عقيدتي القضاء والقدر. ويفضي الاستقراء بالنسبة لهما إلى قصد الشارع من اختلاف أدلته النقلية ومداركه العقلية، والمتمثل في الجمع التوسطي بين الجبر والاختيار. أو انطلاقا من هذا المقصد ينتفي ما يظهر من تعارض نصوصها.

وخلاصة القول أن الاعتقادات الإيمانية لا تتكشف حقائقها إلا بالحفاظ على مقاصد الشرع. ومقاصد الشرع لا سبيل إليها إلا باجتهاد تقصيدي تتكون عدته الفكرية من الاستقراء والاتساق. وقد أفضى هذا الاجتهاد بابن رشد إلى استخلاص خمسة مقاصد:

أولها: مقصد استدلالي في إثبات الربوبية والألوهية، ويتمثل ذلك في دليلي العناية والاختراع.

والمقصد الثاني: تنزيهي لا تعطيل فيه، ولا تجسيم للصفات الإلهية.

والمقصد الثالث: مقصد شمولي من البعثة النبوية، لأن المقصود من المعجزة القرآنية شمول الخطاب القرآني للناس على تفاوت مراتبهم في الإدراك والمعرفة.

والمقصد الرابع: تعليمي من الإيمان بالقضاء والقدر، إذ القصد منه الإيمان بأن الله تعالى كما أنه خالق الخير وأسبابه هو أيضا خالق الشر وأسبابه.

أما المقصد الأخير فهو مقصد توسطي بين الجبر والاختيار، لأن المطلوب هو الجمع بين الأدلة النقلية والعقلية.

ويشير الباحث إلى أن مقاصد الشرع لا تنحصر في جانب العقيدة، بل تمتد إلى العمل. وفي هذا المجال يسعى الفقيه أولا إلى البحث عن المقصود من نصوصها المنقولة عن النبي ﷺ حتى يقتدر ثانيا على تفهمها تعليلاً لأحكامها واستدلالا عليها.

ويرجع ابن رشد التطبيقات الفقهية للمقاصد الشرعية إلى مقاصد أخلاقية يسميها «الفضائل النفسانية» ومن أبرزها العفة والعدل والشجاعة والسخاء. العفة قصد أحكام الأطعمة والأشربة والأنكحة. أما فضيلة العدل فهي القصد من تشريع أحكام القصاص والحروب وغيرها من أحكام العقوبات والجنايات. والمقصد من أحكام الأموال والصدقات هو تحقيق

فضيلة السخاء. أما أحكام الرئاسة والاجتماع وما تقتضيه من تعاون، فإن المقصد منهـا هـو التحلي بفضيلة الشجاعة.

إذن يرجع ابن رشد المقاصد إلى أخلاق الفضيلة، ويرى الباحث هذه المحاولة سـدادًا وتوفيقا؛ لأنه ينم عن فهم عميق وإدراك سليم لما يستهدفه الدين الإسلامي في عقائده وأحكامه التشريعية، فهو اتجاه نحو الصلاح، والصلاح هو ما تتجه إليه مقاصد الدين الإسلامي.

منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السُنَّة عند المحدثين

محمد الخير أبادي

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة» يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بيروت، السنة العاشرة، العدد (٣٧، ٣٨)، صيف وخريف ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

عدد الصفحات : ٤٨ صفحة **من ص٨١: ص١٢٨**

يتكوَّن البحث من تمهيد وعدة أفكار. في التمهيد يقرر الباحث أن فهم الأبعاد الزمنيـة والمكانية ضرورة لفهم السُنَّة، ومعرفة الظروف التي كان لها سـلطان وتحكـم فـي نـزول الوحي.

وهذه الدراسة محاولة لوضع ضوابط للتعامل الزماني والمكـاني فـي الـسُنَّة، تـم استنباطها من خلال الوقائع والأحداث التي تعامل فيها النبي ﷺ مع ذينك البعدين، فأخذ حكمًا أو غيَّر حكمًا، وقدم حكمًا أو أخَّر. والقصد هو وضع النتائج التي توصلت إليها الدراسة بغية بلورة الموضوع ثم إضافته إلى علوم دراية متن الحديث.

ويأخذ الباحث في تعريف مفهوم البُعد الزماني والبُعد المكاني ومجالاتهما التـي هـي مجال العقائد، وهي ثابتة إلى الأبد ولا تتغير أحكامها إلا فـي حالـة واحـدة، وهـي حالـة الاضطرار. ومنها أيضًا المبادئ العامة للأنظمة الإسلامية في المعاملات والحكـم والقـضاء وغـيرها.

ومن هذه المجالات كذلك الأخلاق والقيم. فهذه لا يتغير جمالها أو قبحها تأثرًا بالزمان والمكان إلا الحالات التي أبيح فيها الكذب للمصلحة، وهذه الحالات معروفة متعينة لا يُقـاس عليها. وأخيرًا السُنَّة الإلهية التي لا تأثير للزمان والمكان فيها، فلا تتغير ولا تتبدل إلا إذا شاء الله بقدرته وإرادته. فهناك ثوابت اعتبرتها الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

أما المجالات التي تناولها البعدان الزماني والمكاني في السُنَّة، فإن منها ما كان من السُنَّة تفريعًا على العبادات والأصول، أو تطبيقًا للمبادئ السابقة، ومنها ما كان مبنيًا على السياسة الشرعية، مثل تعيين القضاة واختيار السفراء وتنظيم الجيوش، ووضع الخطط الحربية وغيرها.

ومن هذه المجالات أيضًا ما كان منها على سبيل التجارب البشرية أو الأعراف والعادات مثل بعض أحاديث الطب وغيرها من أمور الدنيا.

هذه الأمور من المتغيرات التي تتمثل فيها مرونة الشريعة الإسلامية، والتي تركت أحكامها لاجتهادات الفقهاء واستنباطاتهم تبعًا للظروف والأحوال وعوائد الناس وأعرافهم، مع مراعاة القواعد العامة للشريعة التي تنفي الحرج والمشقة، وتبنى الأحكام على اليسر والسعة. وقد أوجبت الشريعة في هذا القسم مراعاة مصالح الناس واحتياجاتهم.

إن الأحكام التي تخلفت- مع مرور الزمن وتغير الأحوال والأعراف- عن تحقيق هذه المصلحة لم تعد صالحة للتطبيق في ظل الظروف والأوضاع الجديدة.

ثم يتناول الباحث ضوابط لتأثير البُعدين الزماني والمكاني في السُنَّة؛ ذلك أن الناس في التعامل مع السُنَّة النبوية على جانبي التفريط والإفراط، فمنهم من يظن أن السُنَّة ما هي إلا تنزيل القرآن على أرض الواقع، وقد انتهى ذلك الواقع فانتهت فاعلية السُنَّة، ولم تعد حجة قائمة الآن، ومنهم من يقول إن السُنَّة ليست تابعة للواقع، وإنما هي دائمة أبدية خالدة.

والأمر ليس هذا ولا ذاك؛ فإن هناك سننًا ثابتة خالدة، وسننًا تابعة للظروف ويمثل لها بقواعد وضوابط لمراعاة البُعد الزماني والمكاني في السُنَّة، ومن هذه الضوابط:

١- الضرورات تبيح المحظورات.

٢- ما أنيط بأوصاف متغيرة فيتغير بتغيرها.

٣- ما ارتبط بمصالح متغيرة فيتغير بتغيرها.

٤- ما بُني على الأعراف والعادات فيتغير بتغيرها.

٥- ما ارتبط بالزمان والمكان فيتغير بتغيرهما.

٦- ما صدر سدًا للذرائع فهو مرتبط بها.

ويحدد الباحث فوائد معرفة البُعد الزماني والمكاني في السُنّة، ومنها فهم المراد من النص النبوي على الطبيعة، وتقليص الخلافات المذهبية، وتبرئة الإسلام وحملته من اتهامات جائرة عن طريق إزالة التعارض والإشكالات بينهم.

يختم الباحث دراسته بأن السُنّة النبوية ليست خاضعة كلها للزمان والمكان، ولا كلها متسمة بالأبدية والثبات، بل منها ما هو أبدي ثابت وهو أكثرها، وهي تشمل ما يتعلق بالعقائد والعبادات والأصول، والمبادئ العامة للأنظمة الإسلامية في المعاملات والحكم والقضاء وغيرها. أما الأخلاق والقيم والسنن الإلهية، ففيها ما هو تابع للزمان والمكان يتغير التعامل معها حسب الزمان والمكان، وهي تشمل ما يتعلق منها بالفروع من العبادات والتطبيقات العملية للمبادئ العامة، والتي يؤثر فيها الزمان والمكان.

المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير

عبد النور بزا

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة»، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بيروت، السنة العاشرة، العدد (٤٠)، ربيع ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ٤٨ صفحة   من ص٧٧: ص١٢٤

يتكوّن هذا البحث من مقدمة وعدة أفكار. يطرح الباحث في المقدمة إشكالية البحث، وهي أن دعوى مراجعة حصر المقاصد الضرورية في المقاصد الخمسة ما زالت مطروحة حتى الآن. وما يراه الباحث هو أنه ليس الإشكال في كون هذا المقصد أو ذاك مقصدًا شرعيًا، وإنما هو: هل هذا المقصد شرعي أو ذاك مقصد شرعي ضروري أو لا؟

ولذا تقدم هذه الدراسة معالجة موجزة لماهية المقاصد الضرورية وأدلتها ومعاييرها، وبيان مجمل الإضافات المقاصدية القديمة ومراجعتها، وبيان مجمل الإضافات المقاصدية الحديثة ومراجعتها.

ويشير الباحث إلى أن المقاصد الضرورية أساس نظام الشريعة والحياة، بحيث إذا أقيمت أقيمت الحاكمية الإلهية واستمرت الحياة البشرية، وإذا اختلت اختل نظام العمران وفني الإنسان. ولذلك لا يمكن الاستغناء عنها أبدًا، لأن جميع المصالح الدنيوية والأخروية ترتبط بها وتدور عليها وجودًا وعدمًا.

وتحت عنوان «أدلة المقاصد الضرورية» يؤكد الباحث أن المقاصد الضرورية لا تجد أدلة تأصيلها في آيات القصاص والحدود وأحاديثهما فقط كما ظن البعض، بل تجد تأصيلها في ثلاثة أدلة، وهي: النص والعقل والواقع.

ويبحث الباحث بعد ذلك معايير المقاصد الضرورية، فيرى أننا إذا استقرأنا الفكر المقاصدي وجدنا أن المقاصد الشرعية الضرورية هي التي اجتمعت فيها الأوصاف الآتية، وهي أن تكون ضرورية، وكلية، وقطعية، ومطلقة، وعامة، ودائمة، وثابتة، وظاهرة، ومنضبطة، ومطردة. ومتى فقدت هذه القيود العشرة أو بعضها لم تعتبر من المقاصد الضرورية.

وهذه المعايير الموضوعية لا سبيل إلى تحديدها إلا بطول التأمل، وتعميق النظر واستفراغ الوسع في الاستقراء لموارد الشريعة ومصادرها، ومجاري العادات والتجارب، ومذاكرة أهل العلم، والاستئناس باجتهادات الأئمة المبرزين في هذا الموضوع. وكل ما كان من المقاصد الشرعية بحيث لا يمكن الاستغناء عنه بحكم حتميته النابعة من أوصافه الذاتية، وثبوته العلمي اليقيني الراجع إلى أدلته القطعية من الاستقراءات الشرعية المتواترة، والمدارك العقلية الراجحة، والعادات الواقعية المألوفة فهو من المقاصد الضرورية. وكل ما لم يكن كذلك من حيث أوصافه وأدلته، فهو من المقاصد الحاجية أو التحسينية.

ويضع الباحث مجمل الإضافات المقاصدية القديمة، فإن الإضافات المقاصدية القديمة على المقاصد الضرورية الخمسة المعلومة لا تخرج عن إضافة: «العرض» أو «الأعراض» إلى مسمى المقاصد الضرورية فصارت ستة، وهناك من عبّر بـ«النسب» أو «الأنساب» وبـ«العرض» أو «الأعراض» عن النسل. وهناك من حددها في خمسة، ولكنه عبّر بـ«الأنساب» عن «النسل» مع إثبات «الإعراض» وإسقاط الأديان. وهناك من انتقد مبدأ الحصر من أصله، وأضاف «العبادات الظاهرة والباطنة، وحقوق العباد بعضهم على بعض» وغيرها من مشمولات المصالح الشرعية، فأصبحت غير محصورة في عدد معين، وهناك من قسم المصالح الشرعية إلى خمسة أقسام، وجعل حفظ المصالح الضرورية الخمس قسمًا واحدًا منها فقط.

ثم عرض الباحث مجمل الإضافات المقاصدية الحديثة، ورأى أنها استأثرت باهتمام كثير من المهتمين بالفكر المقاصدي الحديث. ومجمل المقاصد التي أضافها العلماء المحدثون إلى المقاصد الخمسة لا تخرج عن: حفظ الفطرة، والسماحة، والنظام، والمساواة، والحرية،

والعدالة، والكرامة، والحق، والأمن، والوحدة، والأخلاق، والسلام، والتعاون، وغير ذلك من القيم التكريمية الرفيعة، وهو ما يمكن الوقوف عليه فيما كتبه ابن عاشور، وعلال الفاسي، وطه عبد الرحمن، وأحمد الريسوني، وجمال الدين عطية.

ويرى الباحث أن كل هذه الإضافات لا خلاف في كونها مقاصد شرعية معتبرة ذات أهمية بالغة في حفظ نظام الشريعة ومصالح الناس، وإنما الخلاف في: هل الإضافات المذكورة مقاصد ضرورية فعلاً أم لا؟ كما يؤكد الباحث أن اعتبار هذا المقصد أو ذاك مقصدًا شرعيًا ضروريًا أو حاجيًا أو تحسينيًا ليس مسألة رغبة ذاتية أو ميل شخصي، بل هي مسألة بحث علمي محرر بقواعده ولوازمه الضرورية المقررة بين أهله.

الأحكام الاستثنائية وإشكالية توسيعها (رؤية مقاصدية)

د. صالح قادر كريم الزنكي

بحث ضمن مجلة «تفكرُ»، يصدرها معهد إسلام المعرفة (إمام) جامعة الجزيرة- السودان، المجلد (٦)، العدد (٢)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ٣٠ صفحة **من ص٧: ص٣٦**

يشير الباحث في مستهل دراسته إلى أن الأحكام الشرعية تشكل قانونًا عامًا واجب التنزيل على كل واقعة مندرجة تحته، وتلك الأحكام هي قبلة المجتهد القاضي والمفتي. ووصف الأصوليون تلك الأحكام بأنها أحكام أصلية، ومعظم الأحكام الشرعية ينضوي تحت هذا النوع. وبجانب هذه الأحكام أحكام أخرى تحمل نوعًا من الخصوصية وهي «الأحكام الاستثنائية». وهذه الدراسة ستلقي الضوء على المراد من هذه المصطلحات، ومدى اجتماعها على مسمى واحد، وتستعرض موقف الأصوليين من وجود هذه الأحكام ووفرتها، كما تبحث إمكانية توسيع دائرة هذه الأحكام عبر القنوات المتاحة شرعًا، وتفصل القول فيها من خلال رؤية مقصدية.

وتتكون الدراسة من تمهيد وعدة أفكار. يشير الباحث في التمهيد إلى أنه لا خلاف يُذكر بين الأصوليين في وجود حقيقة الحكم الاستثنائي، وإن اختلفوا في تسميته. ويرجع الحكم الاستثنائي للظروف والحالات غير الطبيعية الطارئة على البعض دون الكل، رجاء تحقيق مصالح العباد بالتخفيف عنهم، والتيسير عليهم.

وغدا من البديهيات في أمر هذه الشريعة أنها شريعة ربانية للبشر عبر الزمان والمكان والظروف والأحوال. وشريعة عنوانها الربانية، وغايتها إسعاد الناس في الدارين، ونهجها التيسير والتخفيف، لا شك أنها تعيش مع المكلف أوقات السراء والضراء.

وعليه فقد جاءت الأحكام الشرعية للحالات الطبيعية، وهي ما يطلق عليها الأصوليون مصطلح العزيمة، وللحالات غير الطبيعية التي أطلقوا عليها مصطلح الرخصة. وهذا الحكم الأصلي الذي شرع للحالة الطبيعية قد يؤدي تطبيقه إلى إيقاع المكلف في الحرج في بعض الأوقات والحالات، فشرع له الأخذ بالحكم الاستثنائي المبني على ملاحظة الأعذار.

ومما يدل على جواز هذا العدول، بل وجوبه في بعض الحالات، أدلة من القرآن والسُنَّة، كما وجدت بعض القواعد الفقهية الدالة على ذلك، ومنها: المشقة تجلب التيسير، والضرورات تبيح المحظورات. وتعميم الحكم الاستثنائي لكل مكلف معذور بغض النظر عن المنصب الإداري أو السياسي الذي يحتله، ويغض الطرف أيضًا عن الزمن الذي يعيش فيه، وعن المكان الذي يقطنه. لذلك لم يختلف الأصوليون في جواز النطق بالكفر حالة الإكراه.

ويتحدث الباحث عن الرخصة الشرعية، التي عرَّفها بعض الأصوليين بأنها «استثناء من أصلي كلي يقتضي المنع مطلقًا». وهذا واضح في عدهم الرخصة حكمًا استثنائيًا، وهو لم يبلغ مبلغ الكليات الشرعية رتبة وأهمية وشمولا؛ وذلك أن الكليات مصطبغة بصبغة العموم والاطراد، والرخصة خالية من ميزتي العموم والاطراد.

ثم عرض الباحث للاستحسان، وذكر أن الحنفية أطلقوا هذا المصطلح على ما ثبت استثناء من القياس الظاهر، وأن الاستحسان يستظهر حكمًا في المسألة على خلاف ما يقتضيه القياس الظاهر، فيكون الحكم الاستحساني معدولاً به عن ذلك القياس.

ويرى الباحث أن الأحكام الاستثنائية تتخذ صورًا متعددة، ولا يمكن التفصيل فيها تحت نقطة واحدة، وإنما يعرضها الباحث تحت نقاط متعددة، منها:

أولاً : الحكم الاستثنائي المختص بشخص بعينه، وورد من الشارع ما يدل على ذلك الاختصاص نصًا، سواء بدا للمجتهد علة الحكم أو لم تُبد له.

ثانيًا : الحكم الاستثنائي غير المنصوص على اختصاصه بشخص معين.

ثالثًا : الحكم الاستثنائي من أصل كلي معقول المعنى.

فإن كان الحكم الاستثنائي داخلاً تحت باب العبادات، فإن الجانب التعبدي فيها هو الأصل والغالب. والقياس يرجح كفة البُعد التعليلي فيها على كفة البُعد التعبدي. أما إذا كان داخلاً تحت باب الجنايات فإن هذا الباب لا يدخله القياس، سواء في ذلك الأحكام الأصلية أو الأحكام الاستثنائية، لأن القياس طريق إلى الظن، والحدود تُدرأ بالشبهات.

أما إذا كان واردًا في المعاملات والعادات فإن الجانب التعليلي ومعقولية الحكم هو الغالب في هذا الباب، وذلك بهدف تيسير تلك المعاملات والعادات على الناس، والتخفيف عنهم؛ فتوسيع دائرة الرخصة في هذه الأحكام لا يتعارض مع الغاية التشريعية منها، بل يتلاءم مع مقاصدها، شريطة الحفاظ على ما فيها من البُعد التعبدي، إذ ما من حكم شرعي من أحكام المعاملات إلا وروعيت فيه جهة التعبد، كما لوحظت فيه طبيعته المرنة المتمثلة في تعليله.

ثم إن الرخص الشرعية إنما شُرعت للمحافظة على كليات الشريعة، وهي تفضي إلى استقرار الكليات وثباتها. أما إذا قضي عليها، أو وقف عائق في تطبيقها والوصول إلى غايات الشرع فيختل حتمًا وإلزامًا، لأن الأدلة المختلف فيها- والقياس منها- لابد أن تبقى متصفة بالصفة الشرعية، وهي لا تكتسي هذا الثوب إلا إذا كانت أداة طيعة صوب تحقيق مقاصد الشارع، أما إذا انقلبت على وظيفتها وغدت مجهضة لمقاصد الشارع وقاصمة لها فقد خلعت ثوبها الشرعي.

وبناء على ما سبق يستخلص الباحث حتمية استحضار البُعد المقصدي والكلي والتشريعي أثناء إجراء توسيع الأحكام كلها، الأصلية منها والاستثنائية سواء بسواء. فإذا كان هذا التوسيع قد آل إلى تحقيق مصلحة شرعية من الحكم الاستثنائي وكذلك الأصلي فينبغي الرجوع إليه.

قاعدة خرق الاتساق

د. وائل أحمد خليل

بحث ضمن مجلة «تفكرُ»، يصدرها معهد إسلام المعرفة (إمام) جامعة الجزيرة- السودان، المجلد (٦)، العدد (٢)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

عدد الصفحات : ١٤ صفحة   من ص١٣٩: ص١٥٢

يبدأ الباحث دراسته بتعريف معنى خرق الاتساق، وهو يرى أن ما يصطلح عليه بقاعدة خرق الاتساق في النصوص القرآنية، والذي يكشف عن فروض علمية معينة إنما هو خاصية منطقية تحمل معنى وظيفيا يهدف إلى إثبات أن القرآن الكريم له الحاكمية العلمية المطلقة على الكون وليس العكس.

فكل محاولة قدمها الإنسان بعقله قد استندت على مسلمة ضرورة الاتساق مع الحقيقة الكونية لتحقيق الضمان المعرفي، والتمييز بين ما هو قابل للتحقق صدقا أو كذبا، وما هو فارغ من المعنى أصلا. لكنها كانت دائماً – أي محاولات إثبات الاتساق هذه- تتم من زاوية معينة.

وتحت عنوان «الدلالة المنهجية المنطقية لقاعدة خرق الاتساق» يشير الباحث إلى أن استخراج الفرض العلمي من آيات القرآن الكريم يتم إما «بالكشف» عنه برصد الاتساق في بناء العلاقات داخل السياق باشتراك وتماسك الدلالات وتكاملها, وفق معناها المستفاد من كيفيات استخدامها في النصوص القرآنية، وإما بالاستنباط للفروض برصد الدلالة وفق القاعدة التي يمكن الاصطلاح عليها بقاعدة خرق الاتساق.

ويجوز القول بأن التفسير العلمي للواقعة في القضية أو النص – وفق هذا المنظور – يحقق الكشف العلمي عنها في كلا المستويين؛ فإما أن يتحقق بثبوت العلاقة الافتراضية الموجبة بين المتغيرات، ليكون الكشف العلمي بإضافة ثبوت العلاقة على الكيفية المقررة في الفرض، وإما أن يتحقق بعدم ثبوت العلاقة بين المتغيرات، فيكون الكشف العلمي بإثبات فصلها وسلب أحدهما عن الآخر من جهة، وتقرير ضرورة اقترانها بكيفية مغايرة من جهة أخرى.

ومن جانب آخر يمكن القول بأن العلامات الشاذة في السياق القرآني بصدد الفروض العلمية الدالة على حقائقها إنما توصف بذلك. ويستخلص الباحث بعض الإشارات في النصوص العلمية تتلخص في المفاهيم التالية :

أولا : تقسيم العالم إلى مجالات ومناطق على كافة مستويات وأنواع الموجودات.

ثانياً : لكل مجال قانون علمي مركزي تدور حوله سائر القوانين الفرعية الأخرى للمجال، والآيات العلمية للقرآن الكريم تكشف عن تلك القوانين المركزية.

ثالثاً : القانون المركزي هو قانون تحكمي بالضرورة يقوم بإجراء الضبط الشامل للمجال بالتحكم في إنتاج وإدارة القوانين الفرعية داخل الاتساق، وهي نوع من المتشابهات العائلية.

رابعاً : أن النص القرآني العلمي يكشف عن القانون المركزي لكل مجال من المجالات، ومن ثم يحقق ما يعرف في علم التحكم بالتحكم المركزي. وهو يظهر في قوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾.

ويختتم الباحث هذه الدراسة بأنه يمكن القول إن قاعدة الاتساق هي قاعدة عامة ترد في القرآن الكريم وغيره. أما قاعدة خرق الاتساق فهي خاصة بالقرآن الكريم دون سواه. وقاعدة خرق الاتساق تمثل فاعلية منهجية استنباطية بكونها إشارة غير مباشرة إلى ما يمكن الاستدلال عليه منطقيا، وتكوينه بالقياس ثم نقله بعد إلى حيز الفرض العلمي. فالسياق هنا لا يأتي تقريراً وافياً مباشراً لحقيقة علمية، وإنما هو عرض لحكم مترتب بالضرورة على هذه الحقيقة العلمية.

قراءة في كتاب الموافقات للإمام الشاطبي نموذجا

د. صالح قادر كريم الزنكي

بحث ضمن مؤتمر "المذاهب الإسلامية والتحديات المعاصرة، كلية الدراسات الفقهية والقانونية – جامعة آل البيت – المملكة الأردنية الهاشمية. المنعقد في ١٣-١٥ شوال سنة ١٤٢٦ / ١٥-٢٠٠٥/١١/١٧م.

عدد الصفحات : ١٦ صفحة

تتكون الدراسة من مقدمة وعدة أفكار. في المقدمة يشير الباحث إلى أن وجود الخلاف وانتشاره بين فقهاء المسلمين القدامى والمعاصرين هو أمر لا يمكن إنكاره، وأن هذا الخلاف ظاهرة صحية وعلامة صادقة على مرونة الفقه الإسلامي ورحابة مداه. وقد حاول الشاطبي

حصر دائرة الخلاف بين المذاهب الإسلامية من جهة، وهيأ الأرض المناسبة للتحاور والتعاون بين تلكم المذاهب من خلال طرح قواعد أصولية كفيلة بتحقيق هذه الهدف النبيل من جهة أخرى.

ومن تلك القواعد المطروحة: محاولة لرفع القواعد وتأسيسها على القطع، ولغة الخطاب الشرعي، وأمية التشريع، والنظرة التركيبية للنص دون النظرة الإفرادية، وطرح القواعد التي لا ينبني عليها العمل من علم الأصول، ولا يعتد بالرأي وبالخلاف إذا صدر من غير أهله، وكل خلاف أورث عداوة وفرقة فهو مردود.

وهذه الدراسة محاولة لعرض تلك الشاطبية، وإلقاء الضوء عليها عبر استقراء ما ورد في كتابه الموافقات.

أولاً : تأسيس القواعد الأصولية على القطع. يشير الباحث إلى أن كل منهج من مناهج العلماء استهدف توحيد طرق استنباط الحكم الشرعي، ومن ثم توحيد أو تقريب فهم المستنبطين، وتخليص الاجتهاد من براثن النزعات الشخصية وغير المنهجية وابتغى الصعود بقواعد الأصول إلى مدارج الموضوعية والتجريب، لتكتسب تلك القواعد صفة العموم والثبات والاطراد. فالقواعد ا لظنية ينبغي أن تطرح ولا تعتمد في البناء الفقهي.

ومن أجل هذا كان لا بد من وجود بعض الإجراءات، ومنها :

١- إعادة النظر في مفهوم القطع، وإعادة تأسيس قواعد أصولية متفق عليها.

٢- توظيف مقاصد الشارع في تقرير القواعد الأصولية؛ لأن مقاصد التشريع سوف تضفي القطعية على تلك القواعد، أو تقربها من القطع، وتلك وظيفة مقاصد الشارع في تحديد مراتب الأمر والنهي.

٣- الاستقراء المعنوي، أو استقراء مواقع المعنى، وهذا مصطلح خاص أبدعه الشاطبي، وهو يحصل في كل حكم لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة أضيف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعات أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة.

٤- دلالات كليات الشريعة، لأن أصول الفقه راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.

ثانياً : لغة الخطاب الشرعي، وأمية التشريع، والنظرة التركيبية للنص دون النظرة

الإفرادية. وقد قسم الإمام الشاطبي الألفاظ العربية إلى قسمين ألفاظ وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة، وتكون الدلالة من جهتها دلالة أصلية مقصودة ابتداء، وألفاظ وعبارات مقيدة دالة على معان ثانوية، وهي معان خادمة للمعنى الأصلي تحافظ على المعاني الرئيسية للنص، وتحميها من الزوال.

ثالثاً : طرح القواعد التي لا ينبني عليها العمل من علم الأصول. ومن المسائل العارية عن الفائدة مسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بالفعل، ومسألة الأمر بالمعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا ؟ ومسألة لا تكليف إلا بالفعل.

وتشكل دعوة الإمام الشاطبي في استبعاد ما لا يأتي بفائدة في هذا العلم البعد السلوكي والتربوي والأخلاقي، وهو بعد جديد ومهم، يضطلع بدور ركين في تقليل الخلاف بين العلماء.

رابعاً : لا يعتد بالرأي وبالخلاف إذا صدر من غير أهله، وكل خلاف أورث عداوة وفرقة فهو مردود.

خامساً : من الخلاف ما يعتد به، وهو نوعان :

أحدهما : ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به في الشريعة.

والثاني : ما كان ظاهره الخلاف وليس كذلك في الحقيقة، وأكثر ما يقع من هذا النوع يقع في تفسير الكتاب والسنة.

سادساً : قاعدة مراعاة الخلاف. ويقصد بهذه القاعدة إعمال دليلين مختلفين في إفادة الحكم الشرعي؛ فهو قراءة واعتبار للدليل الآخر المقابل، واعتداد بالرأي الفقهي المخالف، وهذا يحمل معاني الإنصاف وعدم التعصب.

المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة

عبد الرحمن الحاج

بحث ضمن مجلة «إسلامية المعرفة»، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- بيروت، السنة الثانية عشرة، العدد (٤٥)، صيف ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

عدد الصفحات : ٣٥ صفحة **من ص٦٥: ص٩٤**

يتكوَّن البحث من مقدمة وعدة أفكار. يشير الباحث في المقدمة إلى أن هذا الموضوع يشكِّل أحد أهم موضوعات الفقه السياسي الإسلامي؛ فهو يمثِّل أساس التصور الفقهي للعلاقات الدولية، ومسائل الجهاد، وأحكام الأقليات الدينية في العالم الإسلامي.

والخطورة متأتية من اعتماد الحركات الإسلامية الراديكالية في تصوراتها وتصرفاتها على الأحكام المتعلقة بالتصور التراثي الفقهي؛ فقد استند «تنظيم الجهاد الإسلامي» في مصر سنة ١٩٧٦ إلى مفهومي «دار الكفر» و«دار الإسلام» في مسألة انقلاب دار الإسلام دار كفر، بتأثير فكرة سيد قطب في الجاهلية المعاصرة، وتزاوجها مع فكرة الحاكمية التي بلورها أبو الأعلى المودودي، مؤسس «الجماعة الإسلامية» في باكستان.

والمشكلات التي تواجه التراث الفقهي هي أوسع بكثير من مسألة التقسيم الإسلامي للمعمورة، فهي تتسع لتشمل معظم الفقه السياسي. ويبدو أنها أوسع من قدرة الوعي الإسلامي الحديث على تجاوز التصورات الفقهية التاريخية للتخلص من الحالة التي تسود الفكر الإسلامي السياسي المعاصر الذي يبني أحكامه عن الدولة الحديثة اعتمادًا على أحكام الخلافة.

وتحت عنوان «المرجعيات» يدرس الباحث نوعين من المرجعيات التي تكتنف خطاب التقسيم الفقهي للمعمورة، أولاهما: مرجعيات نصية، وثانيهما: مرجعيات موضوعية، أي ذات طابع متعلق بالأوضاع الملموسة على أرض الواقع.

ويشير الباحث إلى أن التصورات الفقهية التقليدية في تقسيم المعمورة على أساس البُعد التاريخي والمرجع العقدي، افتقدت بشدة إلى مرجعيات نصية في القرآن الكريم والسُنَّة النبوية الشريفة.

ويسعى الباحث في دراسته هذه لتقديم فهم للتصور القرآني للمعمورة، والخطاب التكليفي المتعلق بها. وتبين له أن مفهوم الأرض الحرام يمثِّل أهم مفهوم عقدي وتكليفي في

أن معًا لا يمكن أن يقبل التغيير والتأثر بالمتغيرات التاريخية وتحولات العالم. لكن هناك تصورات أخرى عن الأرض أقيمت على أساس الفعل الإنساني، وهي متغيرة بتغيره.

ويحدد الباحث التصورات التي قامت على التصور القرآني للجغرافيا المعمورة، وهي:

١- أرض محرمة تمثل خصوصية بالغة تتضمن «البلد الحرام» و«المسجد الحرام»، وهما بقعتان من الأرض صرح لهما القرآن بجملة أحكام تكليفية واضحة ومشددة.

٢- يجاورهما «أرض مباركة» تتضمن بشكل أخص «أرضًا مقدسة» و«مسجدًا أقصى»، وكلاهما يبدو أنه متعلق بأحكام فقهية، لكنها أقل تشددًا من تلك الأحكام المتعلقة بالأرض الحرام.

وكلا الأرضين (المباركة، والمحرمة) تتعلق بأوصاف عقدية ثابتة، تتعلق بأرض محددة بذاتها، فيما الأراضي الأخرى تتعلق بطبيعة الفعل الإنساني، وتتعلق بها أحكام خاصة بها طبقًا للأفعال، وهي أحكام مطلقة.

٣- والأرض بإطلاقها، حيث توصف وفقًا لظهور الفعل الإنساني فيها «أرض المستكبرين» و«أرض الفساد» و«أرض البغي» و«أرض الجهاد» و«أرض الهجرة» و«أرض المنفى»... الخ، وكل منها له أحكامه التكليفية التي تتغير بتغير الزمان، كما تتغير الأوصاف المضافة إلى الأرض بتغير الزمان أيضًا.

فثمة إذا ثابت في مفهوم الأرض: المباركة والمقدسة والمحرمة، وثمة متحول في مفهومها: الاستكبار، الاستضعاف، الفساد، والعلو... الخ، وقد قادنا هذا المفهوم المتغير إلى استنباط اصطلاحات تتعلق بالأرض مرتبطة بشدة بالمجال التكليفي دون العقدي.

نظرية التناسب

د . جمال الدين عبد العزيز شريف

بحث ضمن مجلة «تفكرُ»، تصدر عن معهد إسلام المعرفة (إمام) جامعة الجزيرة- السودان، المجلد (٧)، العدد (٢)، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

عدد الصفحات : ٦٢ صفحة من ص٣: ص ٦٤

تتناول هذه الدراسة الحديث عن علم المناسبة أو التناسب. والتناسب في اللغة هو التقارب والتناسق والمشاكلة والترابط والتعلق والانسجام. ولهذا العلم، أو قضية التناسب أهميتها التي يلخصها الباحث في عدة نقاط، منها :

١- أن التناسب والانسجام من أهم السمات التي يتحقق بتحققها الجمال، وينتفي بانتفائه.

٢- ذهب كثير من العلماء إلى أن تلمس التناسب ودراسة أوجه التعلق والارتباط في القرآن الكريم من العلوم الشرعية التي تتكشف بتكشفها لطائف التنزيل.

٣- أن التناسب يقوي الارتباط بين الألفاظ بحيث لا يتناقض ولا يتعارض ولا يتفاوت بشكل من الأشكال.

٤- أن الصفة الجوهرية التي عني بها دارسو الإعجاز، هي مسألة التناسب والنظم والانسجام. وهناك تناسق شامل عجيب في طبيعة الدين وحقائقه وشهد التكامل الدقيق في منهجه للعمل وطريقته أن هذا الدين ليس مجموعة معتقدات وعبادات وشرائع وتوجهات، إنما يبدو تصميما واحداً متداخلاً متراكبًا.

ثم يعرض المؤلف الحكمة في جعل آية إلى جنب آية، وجعل سورة إلى جانب سورة. وقد وضعت مؤلفات تتناول المناسبة في ترتيب سور القرآن وحكمة وضع كل سورة منها، وأن كل سورة شارحة لما أهمل في السورة التي قبلها، ومناسبات مطلع السورة للمقصد الذي سيقت له، وغيرها من مناسبات.

ويورد الباحث رأي أبن كثير الذي قال «كلمات الله الشرعية إما خبر صدق وإما طلب عدل». ولما كان الأمر على الوجه الذي ذكر، فقد انقسمت المعاني عند تناسبها مع الخارج إلى قسمين هما :

١- مناسبة المعاني للواقع الموصوف، وهو «الصدق في الأخبار».

٢- مناسبة المعاني للمصالح، وهو «العدل في الأحكام».

وهذان النوعان اللذان لا تكون المعاني إلا عليهما، إنما يــدركهما الإنــسان المكلــف بالعقل. وهنا يظهر نوع ثالث من أنواع المناسبة، وهو المناسبة بين هذه المعــاني وقــوانين العقل. وتفصيل ذلك كالآتي :

١- مناسبة المعاني الخبرية للواقع الخارجي.

فصل العلماء قديمًا في الإعجاز القرآني الكامن في صدق الأخبار ومناسباتها للواقــع. بل إن هذا النوع كان أول الأنواع الإعجازية التي تناولها هؤلاء الأعلام. وهذا النــوع مــن أنواع التناسب لا يقتصر على القرآن وحده، ولكن القرآن يتفوق على هذه الكتــب الــسماوية الأخرى في هذه الصفة لأسباب منها الخلود، والهيمنة، واشتماله على أصول كافة العلوم.

٢- مناسبة المعاني الحكمية للمصالح.

ما من حكم من أحكام القرآن إلا وهو متناسب مع المصلحة, ولا يكــاد يوجــد حكــم تعبدي خالص يخلو من قصد المصلحة واعتبارها؛ إذ ما جاءت هــذه الأحكــام إلا لتحقيــق السعادة؛ فهي رحمة للعالمين وتلطف بهم. ولما أكمل الله للمسلمين الدين وأتم عليهم النعمة لم يغادر في كتابه مصلحة دنيوية وأخروية إلا نبه عليها.

ولما كانت أحكام القرآن مقصوداً منها تحقيق الصلاح والرحمة، فإن في ذلــك فرقــاً كبيراً بين هذه الأحكام وأحكام الكتب السماوية الأخرى التــي ارتبطــت بالحكمــة والعقوبــة فحسب، كما جاء في شريعة موسى. ولما مضت شريعة موسى وجاءت شريعة عيسى حللــت لهم بعض الطيبات التي حرمت عليهم، إلا أن أحكامها أيضاً لم تكن مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد، وذلك بخلاف شريعة الإسلام التي لم توصف الأشياء فيــه بالطيــب والخبــث لأجل الحلية والحرمة أصلاً، بل العكس، إذ اكتسبت هذه الأشياء الحليــة والحرمــة لاعتبــار أوصافها في أنفسها لا لاعتبار آخر.

٣- مناسبة المعاني القرآنية للعقل.

إن المعاني القرآنية بنوعيها- الخبري والحكمي- جارية على قانون العقل ومتناســبة مع أحكامه. وقد نوه القرآن بمكانة العقل في فهم هذه المعاني وإدراكها، وهو ما أشار إليه ابن تيمية بأن العقل الصريح مطابق للسمع الصحيح. وقد أفرد شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأمــر بالتأليف فصنف كتابه «درء تعارض العقل والنقل».

ويؤكد الباحث أن أحكام القرآن ترتبط أشد ما يكون الارتباط بأهداف وأسباب وعلل شرعت لأجلها. وهذه الأسباب يمكن إدراكها بالعقل. وقد علل الصحابة بعقولهم وبنوا اجتهاداتهم على ما فهموه من العلل. ولا شك أن التعليل طور من أطوار الارتقاء العلمي الذي يصل إليه الذهن في تعامله مع الأشياء.

وإن من لا يؤمن بحكمة التشريع الشاملة وبقوانينه المطردة وبقواعده المضبوطة لا يمكن أن يتقدم في العلوم التشريع. وهنا يتصدى الباحث لمنكري التعليل؛ فيذهب إلى أن من أنكر التعليل بالمصالح فقد أنكر ما جاءت به الشريعة من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها.

وسائل الإنجاب الصناعية (نحو توجيه البحث العلمي بالنظر المقاصدي)

د. فريدة زوزو

بحث ضمن مجلة «تفكرُ»، تصدر عن معهد إسلام المعرفة (إمام) جامعة الجزيرة- السودان، المجلد (٧)، العدد (٢)، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

عدد الصفحات : ٤٤ صفحة　　　　من ص١٨٩ : ص ٢٣٢

يهدف هذا البحث إلى تناول موضوع الوسائل الاصطناعية لإيجاد النسل. ونظرا لأهمية هذه الوسائل الحديثة وكثرة الحديث عنها في مختلف الأوساط العلمية، وانتشار الفتاوى المتعددة بشأن جوازها من عدمه، فقد أعدت هذه الدراسة التي حاولت بحث هذا الموضوع مستندة على مقاصد الشريعة، ومحاولة الجمع بين مراعاة الجزئيات والعمل وفق الكليات بما يحقق مقاصد الشارع الحكيم، ويجيب عن إشكاليات لا يوجد فيها نص جزئي يتعلق بها.

وهذا البحث يتوخى التفكير في مدى إمكانية النظر المقاصدى في توفير إطار موجه للبحث العلمي في مجال التناسل وحفظ النسل يكون ضامنا لحل المشكلات الواقعة في حياة الناس في ضوء المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية.

وقد اعتمد البحث على النظر المقاصدي الذي يمكن من النظر إلى هذه القضايا في صلتها بالظروف التي تحيط بها، انطلاقا من التصور الإسلامي بمبادئه وقيمه؛ إذ ليست

القضية مجرد إنجازات علمية، وإيجاد حلول لحالات عقم محدودة أو حالات إجهاض مختلفة، ولكنها في الإسلام قضية إيجاد الانسجام والتنامق بين متطلبات البحث العلمي وبين المبادئ والقيم الثابتة التي يقوم عليها التشريع الإسلامي.

ويناقش هذا البحث أهم المسائل الطبية المتعلقة بموضوع إيجاد النسل، هذه القضايا التي ظهرت حديثاً بموجب التجارب العلمية بغية الوصول إلى إيجاد حلول لمشكلة العقم عند الإنسان. وقدمت تجارب وممارسات لا تخالف المجتمع الغربي وقيمه، حيث لا يولون أهمية كبرى «للزواج الشرعي» كما أن مفاهيم «الأسرة» و«العائلة» قد فقدت معانيها الحقيقية.

ولا يمكننا بحال دراسة هذه القضايا بمعزل عن الظروف التي تحيط بها؛ فالأحكام جزء من فهم الواقعة، ومن ثم إضفاء الشرعية عليها أو إبطالها. فالذي تؤكده الباحثة في دراستها هو الانطلاق من التصور الإسلامي بمبادئه وقيمه؛ فمن مقاصد الشريعة «حفظ النسل» الذي لأجله شرع الله النكاح، وحرم السفاح، وأقر الولد ثمرة الزواج الصحيح. فالنكاح هو الوسيلة التي توجد النسل، والأسرة هي التي تحفظ النسل وتتعهده بالتربية.

وتشير الباحثة إلى تعدد مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي لمناقشة مسائل التلقيح الاصطناعي في الفترة من سنة ١٤٠٠ إلى سنة ١٤٠٧هـ، غير أنه في كل مرة لم توضح ماهية «الضرورة القصوى»؛ فهل ينظر عند تقدير هذه الضرورة إلى التكاليف الباهظة لإنجاب طفل واحد بهذه الطرق؟ فقد أثبتت أبحاث الأطباء في هذا الشأن أن تكاليف استيلاد طفل واحد بطرق التلقيح الاصطناعي، رغم بساطتها، تصل إلى آلاف الدولارات، ومع ذلك فإن نسبة النجاح مترددة بين ١٠% و١٥% لصعوبات تساير التجربة، بالإضافة لما يمر به الزوجان خلال فترة التجارب من حالة نفسية صعبة تصل بهما في النهاية إلى توقيف هذه التجربة والرضا بقضاء الله وقدره.

وترى الباحثة أنه لما كان التلقيح الاصطناعي من الأمور المستجدة في واقعنا، فإننا سنحتكم إلى القواعد المقاصدية والأصول الفقهية، وذلك لغياب نص صريح في المسألة، وهذا حال النوازل والحوادث؛ فإن تأصيلها التشريعي يرجع في المقام الأول لمقاصد الشارع، على اعتبار أن التلقيح الاصطناعي وسيلة مستحدثة لإيجاد النسل، وأن الأساليب الثلاثة للتلقيح الاصطناعي التي أباحها الفقهاء تعد وسائل مرسلة لم يأت فيها نص، وإنما كانت إباحتها استنباطاً من النصوص التي تجيز التداوي والمعالجة عموماً، بشرط عدم مناقضة أي مقصد من مقاصد الشارع الحكيم.

وتضع الباحثة بعض القواعد المتعلقة بهذا الموضوع، وهي :

القاعدة الأولى : «الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصــة»، فــالزواج واجب في حق الجماعة، مندوب في حق الفرد الواحد على الأرجح، والنسل يأتي تبعــا بعــد الزواج، فمن حصل عنه نسل فهو المبتغى، ومن انعدم عنده فهذه إرادة الله تبارك وتعالي.

والتداوي ومعالجة مشكلة العقم عند النساء أو الرجال تستدعى تيسيرا أو تسهيلاً لأجل الحصول على المقصود وهو الإنجاب، وإن كان لا يرتفع إلى مرتبة الــضروري فــي حــق الكافة، إلا أنه في حق المرأة الواحدة أو الرجل الواحد ضرورة، فالحاجة في حق الناس كافــة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر.

القاعدة الثانية: من الوسائل ما تكون الحاجة إليه حاجة ضرورية، ومنها مــا تكــون الحاجة إليه نافعة. ويعد التلقيح الاصطناعي في صــوره الجــائزة مــن الحاجــات النافعــة لا الضرورية، خلافاً للزواج فهو في حق الجماعة ضرورة، وأصل لإيجاد النسل. أما التلقيح الاصطناعي فأمر تبعى حال العقم لا أصلي. والتلقيح الاصطناعي تبعاً لهذه القاعدة لا يــصل إلى مرتبة الوسيلة الضرورية، بل هو وسيلة حاجية.

القاعدة الثالثة: حديث المصطفى ﷺ «الولد للفراش». والحديث يرجــع معنــاه إلــى اعتبار كل ولادة تحصل في ظل عقد الزواج بين امرأة ورجل يلحق نسب المولود بــالزوج، إلا إذا لاعن فلا انتساب حينئذ. وفي حال وفاة الزوج فإن الولد ينسب للزوج المتوفى إذا ولــد لأقصى مدة الحمل. وظاهر أن الاستدلال على تجويز بعض صور التلقيح الاصطناعي راجع إلى هذا المعنى: فالتلقيح وإن تم خارج الجسم، وبغير الطريق المعروف عادة، فإنه تم في ظل عقد الزوجية.

وتحت عنوان القواعد الضابطة لمحاذير التلقيح الاصطناعي، ترى الباحثة أنــه فــي الوقت الذي يجب أن نؤصل فيه للتلقيح الاصطناعي بالقواعد الثلاث السابقة، ويُعــد وســيلة مرسلة مشروعة لإيجاد النسل، إلي جانب الوسيلة المباشرة والمتعينة نــصا والمتمثلــة فــي الزواج، فإن دراسة هذه الوسيلة في ضوء الخصائص والضوابط العامة للوسائل يكون مهمــا في التأصيل التشريعي للتلقيح الاصطناعي، وفي الحكم عليه، خوفاً من تغلب محاذيره علــى إيجابياته المرجوة. ومن هذه القواعد :

- القاعدة الأولى : كل ما كان مكملاً ومقويا لمقصود شرعي فهو مقصود تبعا.

- القاعد الثانية : النظر في مآلات الأفعال معتبر ومقصود شرعاً.

ثم تطرح الباحثة تساؤلاً أخيرا قائلة : بين القواعد التي تبيح عمليات التلقيح الاصطناعي في صور معينة، وبين القواعد التي يرجع أصلها لضوابط وخصائص الوسائل- بين هذا وذاك تدافع بين الإباحة والتوقف؛ فإلى أيهما المصير: التوقف أم الإباحة العامة، وأيهما يحقق المقاصد الشرعية أكثر؟

كما يتضمن هذا البحث أيضا دراسة حول زرع الأعضاء التناسلية بين الحلية والتحريم، والضوابط الشرعية, والمقاصد المبتغاة من وراء هذا. كما تضمنت هذه الدراسة مشكلات مثارة حول الاستنساخ الحيوي.

أثر مقاصد الشريعة في تعميق الوعي الحضاري

د. مفسر بن علي القحطاني

بحث ضمن كتاب «دراسات في الشأن الإسلامي»، كتاب دوري يصدر عن رابطة العالم الإسلامي. الرياض. بيع الآخر ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٣٠ صفحة **من ص٣٤٣ : ص ٣٧٢**

يبدأ الباحث مقدمته بالحديث عن الوضع الحالي الذي تعيشه الأمة الإسلامية في صلاتها مع الأمم والثقافات العالمية الأخرى. وهذا الوعي الحضاري لم يحظ منذ زمن باهتمام معرفي وتفصيلي كما نعيشه الآن. وأهم منحى لرفع مستوى الوعي الحضاري لدي مسلم اليوم، وتأهيل ثقته بدينه كعلاج لكل أزمات المجتمع والحياة، هو العودة إلى مقاصد التشريع الإسلامي، وإعادة قراءة الأحكام الفقهية في ضوء هذه المقاصد.

ويتحدث الباحث عن مقاصد الشريعة وأهميتها، ويعرفها بأنها هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، وهي الغاية التي من أجلها وضعت أحكام الشرع.

وقد ثبت بما لا يجد مجالا للشك أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً. ومن استقراء علل الأحكام المعروفة، أو أدلة الأحكام المشتركة في العلة تبين أن العلة بمعناها العام هي مقصد الشارع ومدار أحكامه.

ومعرفة علم المقاصد الشرعية ضرورة للمجتهد والناظر في النوازل؛ فهذا النظر

المقاصدي من المجتهد يعتبر ضابطا لكل أنواع الاجتهادات التي تستنبط بها الأحكام.

ويعرف الباحث المقصود بالوعي الحضاري. ويبني هذا الوعي على معرفته حقيقة الوجود، وأن الله تعالى قد كلف الإنسان بالعبادة وعمارة الأرض، وأي خلل في أداء الإنسان لهذين الأمرين يؤدي إلى أن تصبح حياته قلقة. والوعي الحضاري الشامل لحاجات الإنسان والمجتمع هو رهان المستقبل للأمة المسلمة. ومفهوم الوعي الحضاري هو إدراك الفرد ومؤسسات المجتمع المختلفة لمسئولياتهم الكبرى في بناء الشخصية الإنسانية المتكاملة، والسعي في دفع عملية النهضة والتقدم المعنوي والمادي من خلال إصلاح الفكر والسلوك والواقع.

وتحت عنوان الوعي المقاصدي وأثره في بنية العقل المسلم، يشير الباحث إلى أن مشروع نقد العقل المسلم وبنية التخلف التي أصابته تحتاج إلي مزيد نظر وكشف عن مواضع الصحة والضعف، ومحاولة فهم العلل التي أصابت منهج النظر والاستدلال، وتحليل الخطاب الإسلامي ومدى مواءمته للمتغيرات الراهنة من حيث كونه تجسيداً لتنزيل النصوص والقيم الدينية في واقع الحياة، ومدى قدرتها على المعالجة والتبين والإصلاح والتغيير.

ويرى الباحث أنه بالنظر في مشاريع العمل لإصلاح هذا الواقع الفكري وجد أن هناك إعمال مهمة المقاصد الشرعية. ولذا فهناك ضرورة للبحث في المنهج المقاصدي للمساهمة في إحياء العقل المسلم، وذلك لعدة أمور، منها :

١- أن مقاصد الشريعة هي الرابط الجامع لكل فروع التشريع في جميع المناحي العبادية والعادية والاجتماعية والقضائية وغيرها.

٢- أن اعتبار المقاصد الشرعية كقضايا كلية تضبط الفهم، وترسخ الأهداف الحقيقية من الوجود الإنساني، والكيفية التي يتعامل مع غيره، ومع طُرُوق الحياة ونواميس الكون.

وللمقصد المعتبر أربعة شروط لابد من توافرها، وهي أن يكون المقصد واضحًا لأنظار المجتهدين، وأن تكون تلك المعاني مجزومًا بتحققها، وأن يكون للمقصد الشرعي حد معتبر، وقدر معين لا يتجاوزه، وأن لا يكون المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأفكار والقبائل والأعصار.

٣- أن الفطرة السليمة- وهي مشترك إنساني- نزاعة لتلمس القوى الكبرى في الكون، ومقاصد الشريعة متسقة مع الفطرة السليمة غير مخالفة لها.

وإن المتأمل في مصنفات مقاصد الشريعة يرى أن هناك إسهاماً إصلاحياً قام به أولئك

المصنفون بالعودة إلى كليات الشريعة وتجديد الصلة بها وإحياء إسهامها المتجدد في النظر والواقع المختلف. ولذا ينادي الباحث بإعادة روح التجديد والتصحيح للمسار المنحرف للفقه أو الفهم للعلوم الشرعية، ويؤكد على دور المقاصد الشرعية في كشف الخلل الفكري في بنية العقل المسلم، والتأكيد على أهمية الوعي المقاصدي في حفظ العقل من الشطط أو الانحراف.

المقاصد الضرورية في وثيقة المدينة المنورة

د. بابكر محمد حاج أحمد

بحث ضمن مجلة «العالم الإسلامي يصدرها معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي – جامعة أم درمان الإسلامية السودان – العدد الثالث – رجب ١٤٢٨ أغسطس سنة ٢٠٠٧

عدد الصفحات : ٢٣ صفحة　　　　من ص٨٦: ص ١٠٨

تلقي هذه الدراسة الضوء على وثيقة المدينة النبوية من حيث المقاصد الضرورية الخمسة. وتتكون الدراسة من مقدمة ومبحثين. في المقدمة يشير الباحث إلى أن وثيقة المدينة المنورة تعتبر الأساس الذي مكن الدولة الإسلامية من الانطلاق في بدايتها الأولى وحفظ لها وحدتها وتماسكها. وهذه الوثيقة قامت حولها دراسات شتى لمناح مختلفة. وهذه الدراسة تختص باستخراج ما احتوته الوثيقة من مقاصد ضرورية، وحافظت عليه في وقتها حتى نسخت بعد ذلك. كما تتناول المقدمة تعريف المقاصد وتقسيماتها، وهي عن مقاصد الشريعة، أي أهدافها التي هي المصالح التي شرع الله الأحكام من أجلها. وتبرز هذه الدراسة ضرورة المحافظة على هذه الضرورات كل على حدة من حيث الوجود ومن حيث العدم.

المبحث الأول، عنوانه «المحافظة على الضرورات في الوثيقة من جانب الوجود» ويبدأ هذا المبحث بضرورة المحافظة على الدين كما ورد في الوثيقة، ويرى الباحث أن جل بنود الوثيقة تدور حول المحافظة على مصلحة الدين؛ لأن النبي ﷺ يريد تثبيت دعائم الدين الإسلامي في المدينة حتى ينطلق منها لغيرها ويحافظ عليه بالإيمان به وأداء العبادات.

الفكرة الثانية عن المحافظة على النفس من خلال الوثيقة. ويقصد علم الأصول بذلك توفير كل ما تتطلبه الحياة الكريمة للنفوس من مأكل ومشرب وملبس وممكن. ولذلك نجد أن الوثيقة جعلت للنفس أولوية قصوى، وذلك لأن المحافظة على النفوس هي محافظة على بقية المصالح، وخاصة العقل.

الفكرة الثالثة المحافظة على العقل. وقد أجمع العلماء على أن العقل يحافظ عليه من جانب الوجود بطريقتين : الأول المأكل والمشرب والملبس، والثاني التعليم. وقد أولى الإسلام مسألة التعليم والقراءة والكتابة أهمية قصوى؛ فكان فداء أسرى العدو يتم بمقابل خدمات منها التعليم.

الفكرة الرابعة : المحافظة على النسل. وبالرجوع إلى بنود الوثيقة نجد أن الزواج لم يُذكر صراحة، والسبب يرجع إلى أنه من الفطرة، فلا حاجة إلى ذكره.

والفكرة الخامسة عن المحافظة على المال. وقد حرص الرسول ﷺ على استرجاع أموال المهاجرين من قريش من خلال الوثيقة، وعليه يكون دستور المدينة قد هيأ السبل التي يمكن أن تقود إلى النهوض باقتصاد دولة المسلمين الأولى، سواء كان ذلك بارتباط الاقتصاد بالعقيدة أو بالاستقلال الاقتصادي للمسلمين، أو بإشاعة الأمن في المدينة.

المبحث الثاني، عنوانه: «المحافظة على الضرورات في الوثيقة من جانب العدم» وتتناول الفكرة الأولى، المحافظة على الدين. والدين في بدايته أحاطت به المفاسد والأخطار. لذلك نجد أن معظم بنود الوثيقة أتت لتدفع هذه المفاسد عنه، وتجعلها تنطلق إلى الأمام بالمحافظة عليه ورد العدوان، ومشروعية محاربة البدع والمبتدعين.

والفكرة الثانية عن المحافظة على النفس من جهة العدم، حيث جاء بالوثيقة تحريم القتل والاعتداء. فإذا وقع اعتداء تحافظ الشريعة على الأنفس بالقصاص، وبالرجوع إلى بنود الوثيقة نجد أن أكثرها يتحدث عن القصاص والدية.

والفكرة الثالثة عن المحافظة على العقل من جانب العدم. وبالرجوع للوثيقة وجد فيها تحريم للخمر بعد أن كان بدأ التحريم له قبل كتابة الوثيقة بالتدرج. ثم جعل فيها عقوبة لشاربهم.

الفكرة الرابعة عن المحافظة على النسل من جانب العدم. بتحريم الزنا واللواط والقذف والعقوبة على ذلك. وبالرجوع إلى الوثيقة نجدها عرضت أنجع الوسائل لمحاربة هذه الجرائم، وسد منافذها، والقضاء على الأسباب الحاملة على وقوعها.

الفكرة الخامسة : عن المحافظة على المال من جانب العدم. لم تغفل الوثيقة هذا الجانب، حيث أشارت إليه، فألزمت بإقرار العدل بين المؤمنين. فالسرقة والربا والرشوة كلها ظلم منعتها البنود التي وردت بالوثيقة، لأن كلها مفاسد تقع على المال.

ومن نتائج هذا البحث أن الشريعة الإسلامية قدمت منهج حياة متكاملة منذ بدايتها، وإن أتت ببعض التفاصيل تدريجيا، وهذه البنود هي ما يسمى اليوم بالمرجعية في حالة الخلاف على شئ مما تم الاتفاق عليه. وقد حافظت الوثيقة على الدين كأساس لقيام الدولة الإملامية، وأساس لبقية الضرورات.

وينادي الباحث بضرورة البحث المتعمق في الوثيقة للوصول إلى المقاصد الحاجية والتحسينية، والبحث في معاهدات وخطب النبي لاستخلاص المقاصد السياسية والاستهداء بها.

جهود علماء الإسلام في الكشف عن دور مقاصد الشريعة في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الفكر والأخلاق والاعتقاد «أبو حامد الغزالي نموذجا»

د. محمد عبدو

بحث ضمن منتدى «الوسطية للفكر والثقافة»، المنعقد في ٢٦-٢٨ شعبان سنة ١٤٢٨هـ/ ٨-١٠ أيلول (سبتمبر) سنة ٢٠٠٧ عمان، الأردن

عدد الصفحات : ٢٢ صفحة

يبدأ الباحث مقدمته بأن العالم الإسلامي في أمسّ الحاجة اليوم إلى ضرورة إحياء التراث العربي والإسلامي، لاسيما التراث الموسوم بميسم الوسطية والاعتدال، ودراسته دراسة تجديدية منهجية واعية بالتحديات المعاصرة, والعمل على إبراز جهود علماء الأمة السابقين في إرساء وتشييد قيم الوسطية والاعتدال، من أجل قصد عظيم، وهو إعادة تشكيل عقلية المسلمين بما يخدم حاضرهم ومستقبلهم.

ويقدم الباحث مجالات ثلاثة تبرز الفكر الغزالي الأخذ بناصية الوسطية، والممسك بزمام الاعتدال، وهي : الأخلاق والاجتهاد والاعتقاد.

المطلب الأول : في بيان أن المقصود في جميع الأمور والأخلاق الوسط. فالغزالي على غرار المصلحين الماضين قبله، كان يسعى إلى الإصلاح ما استطاع، ومن ثم بادر إلى تأليف كتب عديدة، متوخيا القضاء على الانحراف والتشدد، وقاصدا إلى إصلاح الفرد بتوجيهه نحو تهذيب أخلاقه، ورده إلى تعاليم الشريعة الإسلامية.

ومن بين تلك الكتب التي تناول فيها أبو حامد مسألة الوسطية في الشريعة الإسلامية تناولا شافيا – نجد «إحياء علوم الدين» و «ميزان العمل» و«منهاج العابدين» وغيرها.

وتحت وطأة منهجه الإصلاحي التربوي، وجريا على ما علم من الشريعة الإسلامية وقواعدها الراسخة أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين، بادر الغزالي إلى وصف بعض الحلول المساعدة على السير المستقيم.

منها : الاقتداء بالفرقة الناجية.

ومنها : استشعار الخوف والرجاء والترغيب والترهيب.

ومنها مراعاة قانون الشرع في العمل، حتى لا يتبع الإنسان هواه؛ فالحاصل هو أن الحق الجميل في الأخلاق جميعها هو الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط والتفريط.

المطلب الثاني : في بيان أثر مقاصد الشريعة في تصويب المجتهدين، وحسم مادة الخلاف.

ويشير الباحث أن من أهم أسباب التشدد في الدين والغلو في الفتوى، الغفلة عن مقاصد الشريعة الداعية إلى الحق الجميل، وهو الوسط المعتدل.

وقد بلغ من أهمية مقاصد الشريعة عند أبي حامد، أن جعلها قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصابه الحق. ويقدم الباحث بعض الحقائق، ومنها :

الأولى : أن المراد بمقاصد الشريعة عند الغزالي أصولها الخمسة التي اتفقت عليها الملل كافة، ومصالحها الكلية الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية.

الحقيقة الثانية : أن مراعاة المقاصد في الاجتهاد تمكن المجتهد من تجنب الوقوع في الخطأ.

الحقيقة الثالثة : أن الالتفات إلى مقاصد الشرع يجعل المجتهدين مهما اختلفت أراؤهم، وتباينت مذاهبهم وأفكارهم مصيبين للحق، ما دامت قبلة الجميع هي مقاصد الشريعة.

الحقيقة الرابعة : أن الغزالي يؤكد مشروعية الاجتهاد داخل أحضان مقاصد الشريعة.

المطلب الثالث : في بيان أن المطلوب في الاعتقاد ملازمة الاقتصاد. ويرى الغزالي أن علم التوحيد أو علم الكلام وضع بالقصد الأول لفائدة عظيمة، وغاية جليلة، وهي حراسة عقائد الناس من تشويش المبتدعة. ويتولى هذا المطلب بيان مسائل أربع، مقتبسة من مشكاة

أبي حامد، يمكن أن تسهم في إيجاد بيئة حيوية للعلم والإبداع، وهي أن المطلوب في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد، وأن للتأويل قانوناً ينبغي مراعاته، وأن العلماء وأصحاب المذاهب المختلفة مدعوون إلى التخلق بأخلاق العلم، من التسامح والتماس المعاذير والسكينة والاعتدال في النقد، وغيرها من القيم الإسلامية.

ويقدم الباحث أربع مسائل، وهي :

المسألة الأولى : في أن المطلوب في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد، والحق ليس وقفاً على واحد من النظار بعينه.

المسألة الثانية : الظاهر والباطن في العقيدة والشريعة.

المسألة الثالثة : في بيان آداب النقد، وأن الاعتدال فيه من أخلاق الإسلام.

المسألة الرابعة : في بيان شروط التعاون على النظر في العلم.

ويطرح الباحث تساؤلاً : هل في استطاعة الفكر الإسلامي، الذي يمثل الغزالي أحد أقطابه، أن يسهم في بناء الحضارة المعاصرة؟ ويجيب الباحث بأنه ليس في النظام الإسلامي الإعداد والاستعداد لكل تكامل ورقي فقط، بل إن قابلية النظام الإسلامي للتطور أكثر من كثير من الأنظمة الأخرى. إن الفكر الإسلامي قائم بالوحي ومستمر به، وبمقدار ما يكون هذا الفكر حيا بالوحي وموافقاً له يكون عالمياً، لأن الوحي فيما جاء به من نظرة شاملة في العقيدة والشريعة ونظام الحكم، هو عالمي بنص القرآن، ومن شأن العمل به والصدور عنه أن يحقق العالمية للإنسان، كما فعل الرسول ﷺ حينما تجاوز العرب إلى كل من بلغه القرآن في العالم.

ويختم الباحث بحثه ببيان ثلاثة أمور :

الأول: أن الغزالي تميز برؤية عقلانية وعرفانية، جعلته يزن العلوم الشرعية بميزان الله ورسوله ﷺ.

الأمر الثاني : أن الذنب ليس ذنب الوسطية، وإنما هو ذنب التحجر والغلو والإسراف والانحراف.

الأمر الثالث : حيوية هذا الفكر وقدرته على الإسهام في بناء الحضارة المعاصرة.

معالم فقه المقاصد عند محمد رشيد رضا

د. عبد الرحمن الكيلاني

بحث ضمن كتاب «محمد رشيد رضا، جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي" الندوة العلمية التي عقدت في جامعة آل البيت والمعهد العالي للفكر الإسلامي- المملكة الأردنية الهاشمية، ط١، ١٤٢٨/٢٠٠٧م

عدد الصفحات : ١٢ صفحة   من ص ١٢٣: ص ١٣٤

تحاول هذه الدراسة إبراز العطاء العلمي للشيخ محمد رشيد رضا، دوره الظاهر وأثره الكبير في تجديد حياة الأمة الإسلامية عن طريق تبصيرها بكثير من حقائق التشريع الغائبة عن الحياة والواقع.

وهذه الدراسة تقدم معالم الفكر الإصلاحي، والمنهج الرشيد الذي سلكه هؤلاء المصلحون بغية إنقاذ المجتمعات من الخرافة والجهل والضلال، وهي دراسة معالم فقه المقاصد عند الشيخ محمد رشيد رضا، وذلك من خلال ما سجله في تفسير المنار، وفي مجلة المنار.

وتتكون الدراسة من خمسة مباحث.

المبحث الأول عنوانه: «جلب المصالح ودفع المفاسد أساس التشريع الإسلامي». وقد حرص الشيخ محمد رشيد رضا على التنبيه إلى الأساس الذي بنيت عليه أحكام الشريعة الإسلامية ومقرراتها، والمتمثل في إقامة مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم.

وصرح بهذا المعنى في أكثر من موقف في كتبه المتنوعة، وبيَّن أن سد ذرائع الفساد وتقرير المصالح وإقامة الحق والعدل يعد أصلا من أصول الأحكام الاجتهادية. وكان دائم الاستدلال على هذا المعنى العام من خلال معاني آي القرآن نفسها. ويشير بذلك إلى أن إقامة الشريعة على أساس جلب المصالح هو مبدأ شرعي ومنهج قرآني، وحقيقة ثابتة لا تقبل النقض أو الإهدار. وكان حريصاً كل الحرص على الإشارة والتنبيه إلى المعاني المقاصدية.

المبحث الثاني عنوانه: «الأصل معقولية الأحكام وإدراك معانيها العامة والخاصة». ويرى الباحث أن الدارس لتفسير المنار يجد أن مؤلفه كثير الوقوف عند المصالح المعقولة التي تكمن وراء تشريع الأحكام الجزئية، مظهراً ما للحكم الجزئي من حكمة خاصة تفضي انتهاء إلى تحقيق مصلحة الإنسان. وهذا ظاهر في العديد من المواقع، منها: إشارته إلى

الحكمة من تحريم نكاح بعض النساء، كالأم والأخت والعمة والخالة، ومثل هذا الربط بين الحكم من جهة والحكمة من جهة أخرى، إلى غير ذلك من الأمثلة التي يظهر الشيخ من خلالها معقولية الشريعة الإسلامية وارتباطها بقانون الغاية وبعدها عن العبثية والتحكم.

المبحث الثالث عنوانه: "ضرورة تبين مقاصد الشريعة عند النظر في حكم النوازل والمستجدات". فقد أدرك الشيخ رشيد رضا أهمية اصطحاب الكليات التشريعية عند النظر في المسائل والوقائع العملية، ووعي بضرورة الإحاطة بمقاصد الشريعة كشرط من شروط الاجتهاد. ونجده في فقهه يجمع بين النظر الجزئي للمسألة وبين الأصل الكلي الذي ينبغي عدم تفويته أو إغفاله، منتهيا إلى أهمية تبين مقاصد الشريعة للإرشاد إلى الحكم الشرعي المناسب للحكم تماما.

المبحث الرابع عنوانه: «التعارض بين المصلحة العامة والعمل ببعض النصوص». ويشير الباحث إلى اتجاه الشيخ رشيد رضا إلى جواز تخصص النص بالمصلحة العامة عند التعارض. ويؤيد رأيه هذا بأن مراعاة المصلحة وضرورة اعتبارها أمر قد شهدت له نصوص الشريعة الإسلامية. فإذا وقع التعارض بين النص من جهة والمصلحة العامة من جهة أخرى، فالأمر راجع في منتهاه إلى التعارض بين النصوص أنفسها، لأن مراعاة المصلحة مؤيدة بالنصوص. ولا ريب أن مقصوده بالمصلحة هو المصلحة الشرعية المتفقة مع مقاصد الشريعة الإسلامية، وأن مراده بالنص هو النص غير القطعي في دلالته أو ثبوته. ففي مثل هذه الحالة يتصور التعارض بين النص والمصلحة، أما إذا كان النص قطعيا في دلالته وثبوته، فلا يتصور أصلا أن تعارضه مصلحة تقتضي خلافه.

المبحث الخامس عن تعقيب على بعض اجتهادات الشيخ محمد رشيد رضا. ويشير الباحث إلى أنه رغم عمق الشيخ محمد رشيد رضا في فهم مقاصد الشريعة وتشربه لما أصّله السابقون من قواعد وأصول في علم مقاصد الشريعة، فقد ذهب في بعض اجتهاداته إلى رأي قد ينبو عن مقصد الشارع وحكمته المرجوة من ذلك.

تطور علم أصول الفقه : دراسة تحليلية تقويمية

د . نعمان جغيم

بحث ضمن مجلة «تفكر» الصادرة عن معهد إسلام المعرفة السودان، المجلد ٨، العدد (١)، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م

عدد الصفحات : ٤٨ صفحة   من ص ١٢٧: ص ١٧٤

يتكون هذا البحث من مبحثين : الأول يرصد الملامح العامة لتطور التأليف في علم أصول الفقه منذ بداية التدوين فيه على يد الإمام الشافعي إلى أن وصل إلى مرحلة النضج في القرن الخامس الهجري.

والهدف من هذا هو إبراز تفاعل التأليف في أصول الفقه مع تطورات الحياة العلمية والثقافية والاجتماعية للمجتمع، وهو التفاعل الذي أدى إلى التطور المستمر لهذا العلم، سواء من حيث المضمون أو من حيث المنهج، إلى أن وصل إلى مرحلة النضج والاستقرار مع نهايات القرن الخامس الهجري. وهي الحقيقة التي توجب على أهل التخصص العمل المستمر من أجل المحافظة على حيوية هذا العلم، وربطه بالواقع العملي والاجتماعي للمجتمعات الإسلامية.

وقد وجدت المبادئ الأساسية لعلم أصول الفقه مع وجود النصوص الشرعية، ووجود الحاجة إلى تطبيقها على وقائع الحياة؛ ذلك أن ما يحتاج إليه الشخص لاستنباط الأحكام هو وجود المصدر الذي تستنبط منه تلك الأحكام وهي «نصوص القرآن والسنة»، ووجود أدوات الاستنباط. وهي في مجملها: العلم بلغة تلك النصوص، وهي «اللغة العربية»، والفقه بمبادئ الشريعة ومقاصدها.

ويقوم هذا الفقه أساسا على المنطق الفقهي المبني على ممارسة التفقه في الدين، والمنطق العقلي الذي وهبه الله تعالى للإنسان، وفقه المصالح والترجيح بينها. وقد توفرت هذه المتطلبات لفقهاء الصحابة دون حاجة إلى تدوينها، كما توفرت للتابعين الذين تفقهوا على أيديهم، وورثوا العلم عنهم.

ثم تحدث الباحث عن أثر البيئة العلمية في تطور التأليف، حيث كان للمستجدات في مجال الحياة الفقهية أثر مستمر في علم أصول الفقه، والدفع به في طريق التطور، سواء من حيث إدخال موضوعات جديدة فيه، أو من حيث تطوير مضمون موضوعاته التي ظهرت منذ البداية ودونها الشافعي في الرسالة، أو من حيث الطريقة التي تمت صياغتها بها.

أما المبحث الثاني، فهو عرض ونقد لأبرز الدعوات المعاصرة إلى تجديد هذا العلم، وإعادة صياغته ليستجيب لمتطلب الحياة المعاصرة، ثم تقديم مقترح يراه الباحث جديرا بالمناقشة بحثاً عن أرضية مشتركة لتحقيق ذلك التطوير أو التجديد.

وقد أخذت الدعوة إلى إعادة صياغة علم أصول الفقه وتطويره، أو ما اصطلح عليه البعض بالدعوة إلى تجديده حيزاً لا بأس به من النقاش في مجال تجديد العلوم الشرعية، والبحث عن منهجية إسلامية للبحث العلمي. وهذا البحث محاولة لرصد الملامح العامة للدعوات المعاصرة لتطوير هذا العلم أو تجديده ومناقشته لها. ويشتمل هذا البحث على استعراض أهم التطورات التي مر بها التأليف في هذا العلم عبر تاريخه الطويل. والهدف من هذا العرض التاريخي هو إثبات إمكانية تطوير علم أصول الفقه، وإعادة صياغته بحكم خضوعه لذلك عبر مسيرة تطوره التاريخي.

وبناء على ذلك تم تقسيم هذا القسم إلى ثلاث أفكار ، الأولى عن التطور التاريخي للتأليف في علم أصول الفقه. والثانية عن محاولات ودعوات التجديد فيه. والثالثة عن بعض المقترحات المطروحة للنقاش.

أما عن مقترحات تطوير علم أصول الفقه، فيشير الباحث إلى ضرورة تحديد الهدف من إعادة صياغة علم أصول الفقه وتجديده، حتى يتبين الإطار العام الذي ينبغي أن تعاد صياغته فيه. ذلك أن الهدف من هذا العلم لم يعد مقصوراً على رسم مناهج الاجتهاد وضوابطه، بل تعدى ذلك إلى فهم طبيعة النظام القانوني الإسلامي، والطريقة التي يعمل بها هذا النظام، كما ينبغي أن يتضمن التنظير لمنظومة الحقوق الأساسية للإنسان في الإسلام، وكيفية حمايتها، وأن يكون مصدرا للتفقه في طبيعة الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وأن يشتمل على القواعد الأساسية التي يمكن أن يهتدي بها القضاة والمفتون في تطبيق الأحكام الشرعية على الواقع، أو في تخريج الأحكام الفرعية على الأصول.

نظرية مقاصد الشريعة

د. محمد الزحيلي

بحث ضمن مجلة «مجمع الفقه الإسلامي» يصدرها مجمع الفقه الإسلامي، الخرطوم- السودان، العدد الرابع، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٤٥ صفحة

يبين هذا البحث أهمية مقاصد الشريعة، ويلقي الضوء على الدراسات المقدمة في هذا الموضوع، ويعطي التصور العام عن النظرية العامة للمقاصد، بعد بيان تعريف المقاصد، وفائدة دراستها والتعرف عليها، ثم التوسع في بيان درجتها، وتدرجها بشكل هرمي بدءاً من المقصد الرئيسي وانتهاء إلي المقصد الجزئي من كل حكم فقهي في الشريعة.

ويحدد الباحث الفائدة من معرفة المقاصد الشرعية، وأن معرفتها له أهمية عظيمة عقلا وشرعا، سواء من الناحية النظرية والعملية، وفي مجال العقيدة والإيمان، والشريعة والفقه وفي الدراسة والتدريس، ولها فوائد كثيرة بالنسبة للمسلم عامة، وللطالب والفقيه والعالم والمجتهد بصفة خاصة.

ومن أهم هذه الفوائد :

١- أن يعرف المسلم الإطار العام للشريعة، فتظهر الصورة الشاملة لتعاليم الدين، وتتبلور النظرة الكلية الإجمالية لأحكامه وفروعه، ويتم إدراك المكان الصحيح لكل قسم من الشريعة، مما يساعد على وضع اللبنات في أماكنها، ويقيم الفروع على قواعدها، ويرسم الحدود الصحيحة والكاملة للساحة التي يشملها الدين.

٢- أن دراسة مقاصد الشريعة تبين الأهداف السامية التي ترمي إليها الشريعة في الأحكام، وتوضح الغايات الجليلة التي جاءت بها الرسل، وأنزلت لها الكتب فيفتخر المسلم بدينه ويعتز بإسلامه.

٣- أن مقاصد الشريعة تعين المسلم والطالب على الدراسة المقارنة، وعلى ترجيح القول الذي يحقق مقاصد الشريعة ويتفق مع أهدافها، في جلب المنافع ودفع المفاسد.

٤- أن بيان المقاصد يبرز للمسلم الهدف الذي سيدعو الناس إليه، وأن دعوته ترمي إلى تحقيق مصالح الناس أنفسهم ودفع المفاسد عنهم، وأن مهمة الأنبياء والرسل كانت تهدف إلى تحقيق هذه المقاصد، والعلماء ورثة الأنبياء في الدعوة إلى الصلاح والإصلاح.

٥- أن معرفة مقاصد الشريعة تساعد العالم والفقيه والمجتهد والداعية على الاستنارة بها في استنباط الأحكام الشرعية الكلية والجزئية من أدلتها الأصلية والفرعية المنصوص عليها.

٦- الاستعانة بمقاصد الشريعة في فهم النصوص الشرعية، وتفسيرها بشكل صحيح عند تطبيقها على الواقع.

٧- الاسترشاد بمقاصد الشريعة عند تحديد مدلولات الألفاظ ومعانيها، لتعيين المعنى المقصود منها.

٨- الرجوع إلى مقاصد الشريعة عند فقدان النص على المسائل والوقائع الجديدة؛ فيرجع المجتهد والفقيه والقاضي إلى مقاصد الشريعة لاستنباط الأحكام بالاجتهاد والقياس والاستحسان والاستصلاح وغيرها، بما يتفق مع روح الدين.

٩- أن مقاصد الشريعة تعين المجتهد والقاضي والفقيه على الترجيح عند تعارض الأدلة الكلية أو الجزئية في الفروع والأصول والأحكام.

١٠- يدرك الباحث والمتعمق في مقاصد الشريعة أن الله تعالى لم يخلق الكون والحياة والإنسان عبثا، وإنما خلقها لأهداف وغايات، أهمها ما يتعلق بالإنسان الذي سخر الله له الكون لمنفعته ليتصرف على هذا الأساس، وليستخدمه في العبودية لله أولا، ولتطبيق شرعه ودينه ثانيا، ويعتمد عليه في التطور والاجتهاد.

ثم يتحدث الباحث عن درجات مقاصد الشريعة، فهي على درجات متفاوتة؛ فمنها المقاصد العامة، ومنها الكلية، ومنها الجزئية، ومنها المنصوص عليها، ومنها المستنبطة.

الدرجة الأولى : المقصد الرئيسي الأساسي للشريعة اعتبار المصالح.

الدرجة الثانية : المقاصد الكلية حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ثم تأتي بعدها المقاصد الخاصة، وبعدها المقاصد التحسينية.

الدرجة الثالثة : المقاصد العامة للشريعة، وهي تمثل المبادئ الكبرى التي جاءت الشريعة لرعايتها وحفظها، وسعت لتأمينها وتطبيقها، وهي شعارات في الدين، وقيم خالدة للإنسان، وتمثل أرقى مناحي الإنسانية، ويدخل فيها مكارم الأخلاق، والتشريعات الاجتماعية، وغيرها مما يكمل بعضه البعض، ويتكامل مع سائر الأحكام العملية.

وهذه المقاصد العامة للشريعة كثيرة جدا، واقتصر الباحث على ذكر نماذج وأمثلة منها، وهي: المساواة، والاعتدال، والحرية، والعدل، والتسامح، والإحسان، والطهارة، والنظافة، والتعاون على البر، والفطرة، والتيسير واليسر، والأخوة الإنسانية.

الدرجة الرابعة : مقاصد الشريعة حسب الأبواب الفقهية؛ فقد رتب العلماء والفقهاء أحكام الشريعة على أبواب، ونظموا الأحكام الفقهية التي تعالج جانباً من الحياة في باب واحد، وكتبوا مقاصد الشريعة لهذا الباب تحت عنوان الحكمة التشريعية- مثلاً- للصلاة، أو للصيام أو للزكاة أو غيره. والحكمة التشريعية للباب تمثل أحد المقاصد التي حرصت الشريعة على وجودها وتأمينها والحفاظ عليها، لما تحققه من مصالح للناس بجلب النفع أو دفع الضرر ودرء المفسدة.

الدرجة الخامسة : مقاصد الشريعة لكل حكم فقهي. ويؤكد الباحث أنه لا يوجد حكم شرعي في الفقه الإسلامي إلا وفيه مصلحة، إما لجب نفع، أو دفع ضرر، أو درء مفسدة، وهذا وارد بكثرة مع تعليل أحكام التشريع، وعند بيان مشروعيته وآثاره، وعند المقارنة والاستدلال والتعليل والترجيح.

المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة

د. صلاح بابكر الحاج

بحث ضمن مجلة «مجمع الفكر الإسلامي» يصدرها مجمع الفقه الإسلامي، الخرطوم- السودان، العدد الرابع، رجب ١٤٢٨هـ/ أغسطس ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٣٥ صفحة **من ص ١٥٦: ص ١٩٠**

تحتوي النصوص والأحكام الشرعية على معان وحكم يسعى الشارع إلى تحقيقها وغرسها في حياة الناس قاصداً المصلحة. وتتمثل هذه المعاني في إقامة العدل والمساواة حفظاً للحياة، ومنها رفع الحرج ودفع المشقة حتى تكون الحياة اسهل وأيسر.

ومن المعاني التي نادت بها الشريعة التحلي بمكارم الأخلاق، ومحاسن العادات لترتقي بالإنسان إلى مجتمع حضاري تسود فيه الفضيلة والقيم النبيلة، كما سعى الشارع من خلال أحكامه ونصوصه إلى حفظ كافة حقوق الإنسان المتمثلة في حفظ الضروريات، وبسط

الحريات، وغير ذلك من المعاني العامة والخاصة والجزئية سعيا منه لحياة طيبة تتحقق فيها المصلحة للجميع. ونظرا لاتساع هذه المعاني وصلاحيتها لاستيعاب متطلبات كل عصر، ومعالجة مستجداته وما ترمي إليه من يسر ورفع الحرج ودفع المشقة وتحقيق المصلحة ودرء المفسدة، يرى الباحث إمكان الاستعانة بهذه المعاني في وضع أحكام ونظم لضبط كافة شئون الحياة، ويمكن أن تساهم كذلك في التأصيل لفقه حضاري معاصر يستوعب متطلبات العصر، ويعالج مستجداته وفق منظور حضاري تحكمه الثوابت، وتراعى فيه هذه المعاني.

ويحدد الباحث أهداف هذه الدراسة، ويرى أنها تتمثل في البحث في الأمور الآتية:

أولاً: أن المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة هي أهداف وغايات جليلة تميزت بها الشريعة، وسعت لتحقيقها من خلال نصوصها وأحكامها.

ثانياً: المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة تمثل روح النصوص والأحكام؛ فمعرفتها تساعد في تفسير النصوص على الوجه الصحيح, واستنباط ما استجد من أحكام، لذا لابد لكل مجتهد من الوقوف عليها لمعالجة مستجدات العصر مستصحبًا معنى اليسر، ورفع الحرج ودفع المشقة وغير ذلك ليكون اجتهاده متمشياً مع مقصد الشارع في تحقيق المصلحة ودرء المفسدة.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة على النحو الآتي :

أولاً: بيان المعاني والحكم السامية الملحوظة في الشريعة الإسلامية، وأنها ذات صلة بالشرائع السابقة لاشتمالها على جميع ما احتوته تلك الشرائع مع معان وحكم سامية وزادت عليها.

ثانياً: بيان أهمية المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة، ومراعاتها في حياة الناس الخاصة والعامة لما تحويه من معنى اليسر ورفع الحرج ودفع المشقة وحفظ حقوق الإنسان؛ فهي تشكل قواعد وضوابط لأحكام ونظم تتسع لكل عصر، وتستوعب متطلباته ومستجداته، وبذلك يمكن أن توصل لفقه حضاري معاصر.

ثالثاً: التنبيه إلى أن الإسلام دين الفطرة، وأنه جامع لأفضل قيم الحضارة الإنسانية التي غابت عن كثير من الأمم والشعوب على اختلاف معتقداتها وانتماءاتها.

رابعا: بيان أن الشريعة الإسلامية سبقت المنظمات الإنسانية في اهتمامها بالإنسان في جميع مراحل حياته، وحفظها لحقوقه في جميع جوانب الحياة.

ويتكون البحث من خمسة مباحث هي :

المبحث الأول: الشريعة الإسلامية، وهو يتحدث عن حقيقة الشريعة وخصائصها

المبحث الثاني: ماهية المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة، ويتناول حقيقة المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة، ومراعاة الشرائع لهذه المعاني.

المبحث الثالث: عن طرق معرفة المعاني والحكم الملحوظة.

المبحث الرابع: عن أهمية المعاني والحكم الملحوظة.

المبحث الخامس: عن دور المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة في التأصيل لفقه معاصر.

ويخلص الباحث من بحثه إلى بعض النتائج، ومن أهمها :

- تحتوي النصوص والأحكام الشرعية على معان وحكم سامية، يمكن معرفتها من خلال البحث والنظر فيها.

- التعرف من خلال المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة على محاسن الإسلام، والقيم الفاضلة التي يرمي إليها.

- تعتبر المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة روح النصوص والأحكام وغايات للشارع يسعى لتحقيقها، فهي تشكل منهجا يصلح لاستيعاب متطلبات كل عصر، ومعالجة مستجداته، وبذلك يمكن الاستفادة منها في التأصيل لفقه حضاري معاصر.

- في المعاني والحكم الملحوظة في الشريعة استمالة القلوب، وطمأنتها فتزداد القناعة بها والثبات على الدين.

- شاركت الشريعة الإسلامية الشرائع السماوية السابقة في المعاني الفاضلة، وحوت كل ما تناولته وزادت عليه، فكان ذلك سببا لإقناع الآخرين بها وردا على المغرضين.

الاستحســان

د . عبد الله الزبير عبد الرحمن

بحث ضمن مجلة «مجمع الفقه الإسلامي» يصدرها مجمع الفقه الإسلامي، الخرطوم- السودان، العدد الرابع ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٢٢ صفحة **من ص ٢٣١: ص ٢٥٢**

هذا بحث فقهي أصولي، يقوم بتأصيل أصل شرعي مهم للغاية، هو دليل الاستحسان. وقد بني على هذا الدليل الجماهير الكثيرة من الفقهاء والأصوليين مسائل كثيرة وأحكاماً عديدة، وفتاوي مهمة، خرجوها على أصل الاستحسان، غير أنهم لم يكونوا على إتقان ووفاق بينهم على حجية الاستحسان، ولا على صحة العمل به.

ومع ذلك كانت الحاجة إلى معرفة هذا الأصل وبناء أحكام العبادات وأمور المعاملات عليه، مما يستدعي البحث فيه، للنظر في إمكان الاستفادة منه في إلحاق ما يمكن إلحاقه، وقياس ما يجوز قياسه عليه، حتى يثري الفقه في وقتنا الحاضر؛ إذ المسلم مطالب بتصحيح عباداته ومعاملاته.

تتكون هذه الدراسة من مبحثين :

المبحث الأول: يتناول حقيقة الاستحسان وتعريفه في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين من خلال مطلبين: الأول: الاستحسان في اللغة، والمطلب الثاني: الاستحسان في اصطلاح الفقهاء.

ويتناول المطلب الثاني الاستحسان عند الفقهاء من خلال مسائل، وتبدأ المسألة الأولى في عرض الاستحسان عند الأحناف، الذي ظهر عندهم بأربعة أمور :

- عدول عن القياس الظاهر إلى قياس خفي لوجه شرعي أوجه.
- تخصيص قياس بدليل أقوى منه، أي هو العمل بأقوى الدليلين.
- العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا.
- ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس.

والمسألة الثانية عن الاستحسان عند المالكية، وهو يعني عندهم أمورًا، هي:

- أنه عمل بأقوى الدليلين بالترجيح بين الأدلة المتعارضة.

- أنه نوع من الترخيص والاستثناء لتخفيف والتيسير والتوسعة على الناس.

- أنه عدول عن القياس الظاهر القريب إلى القياس الخفي البعيد لوجه شرعي أقوى، لأن الأخذ بمقتضى القياس يؤدي إلى نوع مفسدة وضرر وحرج، وغلو في الحكم، والشرع لا يقصد ذلك.

المسألة الثالثة: الاستحسان عن الحنابلة. وهم يوافقون المالكية والحنفية في معناه وحقيقته، وهو عندهم قياس معدول عن القياس الجاري لوجه شرعي أقوى. فلم يختلف الاستحسان عندهم عما هو عند الأحناف أو المالكية.

المسألة الرابعة: الاستحسان عند الشافعية. وينكر الشافعية اعتبار الاستحسان دليلاً شرعيا, بل يعتبرونه خرما في الدين وتحكيما للأهواء في أحكام الشرع.

المبحث الثاني : موقف الفقهاء من الاستحسان والعمل به. والذي اشتهر عن الفقهاء والأصوليين من اعتبار الاستحسان دليلاً شرعيًا أو قاعدة من القواعد الشرعية أو أصلا من الأصول المعتبرة في الشرع موقفان اثنان:

أولهما: موقف المحتج بالاستحسان باعتباره دليلا شرعيا. وهو موقف الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة وبعض الشافعية.

والموقف الثاني: هو موقف المبطل الراد له، باعتباره فاسداً لا يصح اعتباره، ولا يجوز أن يحتج به، وهو موقف جمهور الشافعية والظاهرية.

ويرى الباحث أن الشافعية لا ينكرون كل استحسان، وإنما ينكرون بعض ما ينكره القائلون بالاستحسان أنفسهم. فلم يكن في الحقيقة خلاف بين الشافعية وغيرهم؛ فقد ثبت عن الشافعية أنهم أعملوا الاستحسان وأخذوا به وبنوا عليه أحكاماً كثيرة وفتاوي عديدة، وأنهم قالوا به في مواطن كثيرة. وبهذا لا يشك أحد أن الاستحسان متفق عليه بين أهل الأصول والفقهاء في الجملة، وأن الخلاف في الحقيقة لفظي، كما نص عليه ابن السمعاني من الشافعية.

البحث العلمي فـي العلوم الطبيعية في ضوء المقاصد الشرعية

د. علي طاهر شرف الدين

بحث ضمن مجلة «مجمع الفقه الإسلامي» يصدرها مجمع الفقه الإسلامي، الخرطوم- السودان، العدد الرابع ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ١٨ صفحة   من ص ٢٥٣: ص ٢٧٠

هذه الدراسة تناقش موضوع البحث العلمي إزاء تلبيته مقاصد الشرعية الإسلامية. ولكن الباحث يقصر مناقشته في مجال العلوم الطبيعية وما ينتج عنها من تطبيقات ذات مردود على حياة الناس وسلامة البيئة التي تحيط بهم.

ويبدأ الباحث بتعريف معنى البحث العلمي ومفهوم العلوم الطبيعية، ومن ثم وضعه في إطار يلبي هذه المقاصد. ويعنى بالبحث العلمي- بصفة عامة- ما يبذل من جهد بإعمال العقل لاستكشاف حقائق وفق منهج سليم، لبلوغ نتائج يمكن تكييفها وتطبيقها وتوظيفها لتلبية هدف ما. ويعني بالعلوم الطبيعية، جملة المعارف المختصة بدراسة ظواهر الكون والبيئة والحياة، وما يطرأ على هذه الظواهر من تغيرات، وما يعتمل فيها من تفاعلات، والكشف عن القوانين التي تصف هذه التغيرات، وتحكم هذه التفاعلات.

ودراسة هذه العلوم والبحث في مجالاتها يأخذ الآن أهمية كبرى، لما لها من تطبيقات ذات أثر على الإنسان في تطوير حياته وتيسير وسائلها، ولما ينطوي على حسن توظيفها من تقدم ونماء للبشرية كافة.

لهذا كان البحث العلمي في مجال العلوم الطبيعية موضع اهتمام الأمم الساعية لبلوغ غايات الرفعة والمنعة والازدهار. إلا أن نتائج الأبحاث يمكن أن يساء استخدامها فيما يعود على الإنسان بالضرر والمخاطر. من أجل ذلك يرى الباحث ضرورة أن تؤسس البحوث على قاعدة من المبادئ السليمة، وأن تلبي أهدافا قويمة بوسائل نبيلة. وهذا يعنى وضع البحث العلمي في إطار رؤية تستجيب لمقاصد الشرع الإسلامي.

وتحت عنوان "رؤية مقاصدية" يشير الباحث إلى ضرورة مناقشة قضية تأصيل البحث العلمي في مجال العلوم الطبيعية بإسباغ مقاصد الشرع عليه، وبتوجيهه لما يستوجب التعامل الواعي إزاء الآثار الأخلاقية والقانونية لنتائج البحوث العلمية والتطبيقات التقنية لهذه العلوم.

ويوضح البحث العلمي في نسقه القويم المستجيب لمقاصد الشرع رسالة الوحي المنقول مع رسالة العلم المعقول في توافق بديع وتوائم رائع بين ما يمكن أن يستكشفه الإنسان بإعمال العقل في القوانين الطبيعية، وما يستلهمه من هداية من كتاب الله مجري هذه القوانين.

ومن أهم وجوه التأطير أن يكون البحث العلمي من حيث أهدافه ووسائله ونتائجه محكوما بهذه المقاصد، وما يندرج تحتها من مبادئ وفضائل وقيم وأخلاقيات، وبما تنطوي عليه من نبل في الغاية وصدق وهداية.

ثم يعرض الباحث مقاصد الشرع وأخلاقيات البحث العلمي. والمعنى الأخلاقي في مجال البحث العلمي لا يقتصر على مجرد جلب الخير للناس، بل يجب أن يشمل كذلك درء الضرر عنهم ووقايتهم من المخاطر. بل إن درء الضرر والتصدي لما يمكن أن يصيب الناس من شرور أجدر بأن يكون موضع اهتمام الباحثين؛ فإن نتائج البحث العلمي قد تفضي إلى خير وإنماء أو شر وإفناء.

ولقد كان اكتشاف الطاقة النووية – مثلا – نقلة علمية عظيمة في تسخير قوى الطبيعة لخدمة الإنسان، إلا أن إساءة استخدام هذه الطاقة الهائلة، وتوظيفها لأغراض التدمير الشامل الذي يقضي على الحرث والنسل يمثل خروجا سافرا على قيم الفضيلة وتغليبا للفساد.

إن العالم الباحث المؤمن بالله يتلازم عنده عمق المعرفة مع حسن الخلق، ولا يستقيم لديه العلم مع السفه والفساد. فهو يدرك بعقله أن محاولة الخروج عن النسق الأخلاقي مدمر مثلما هو مدمر الخروج عن الناموس الكوني، وأن خير نتائج العلم وأبحاثه ما يدرء الضرر عن الإنسان ويلبي حاجاته في الحياة.

ويعرض الباحث عدداً من الموجهات لترشيد البحث العلمي، منها :

١- أن ينظر إلى البحث العلمي بحسبانه عبادة واستجابة لما حث عليه الله من التدبر في ناموس الوجود، والتبصر في سنن الحياة وقوانين الطبيعة.

٢- أن تؤسس البحوث العلمية على مبادئ لا تتعارض مع الحقائق المستمدة مما كشف عنه الوحي، أو المستنبطة مما اكتشف من قوانين الكون.

٣- أن تكون نتائج البحث العلمي مفيدة وقابلة للتطبيق والتفسير.

٤- ألا يفضي هذا التفسير إلى فهم يتنافى مع ثوابت العقيدة وحقائق العلم المقطوع بصحتها.

٥- ألا توظف نتائج البحث أو أي من تطبيقاته ووسائله في ممارسة أو سلوك يصطدم وقيم الفضيلة، أو يفسد البيئة، أو يتنافى مع مقاصد الشرع فيما يفيد الإنسان.

٦- أن تتكامل جهود العلماء المختصين في كل من العلوم الشرعية والطبيعية في تناول قضايا العلم الطبيعية المتجددة باجتهاد فقهي قويم، وأن تكيف بما يلبي مقاصد الشريعة الإسلامية.

مدخل أصولي للمقاصد الشرعية

د. محمد كمال إمام

بحث ضمن مجموعة بحوث بعنوان «مقاصد الشريعة وقضايا العصر» مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، طبع مطابع المدني- المؤسسة السعودية- القاهرة، ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٢٠ صفحة **من ص١١: ص٣٠**

يلاحظ الباحث في مستهل بحثه أن العقود الأربعة الأخيرة شهدت اهتمامًا لافتا بفقه المقاصد تجسد في مظهرين:

المظهر الأول: ازدحام الدرس الإسلامي بكم من الإنتاج المقاصدي استوعب المراكز العلمية في العالم الإسلامي.

المظهر الثاني: الالتحام الظاهري بين فكرتي المقاصد والتجديد، فاستخدم «الفهم المقاصدي» للبحث عن نظرية معرفية تدعم مشروعية التطلع إلى الحداثة.

ورغم هذا التدشين المبالغ فيه لدور المقاصد إلا أنه لم يقدر له من التوطين ما يوجب الاعتراف به مشروعًا للنخبة.

وهذا البحث يحاول الإجابة عن: هل المقاصد يمكن عزلها عن النسق الأصولي؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي فأين مكانها من التراث الفقهي في كل مدارسه وجميع مذاهبه؟ وفي أي الدوائر ينتهي بالمقاصد المطاف؟

ويشتمل البحث على عدة أفكار. الفكرة الأولى: النسق الأصولي والمقاصد: فقد وجدت المقاصد خطابها التأسيسي في غائية خطاب النص، والذي وجه القرآن الكريم الأنظار إليه بالالتفات إلى المعاني، والعناية بالتعليل، وهما من أعمدة الصياغة المقاصدية.

وكذلك للعقل مدخل في معرفة المقاصد، لأن من مسالك معرفتها الاستقراء، أما النسخ فدليله النص، والنص فقط، وهي مباحث لا صلة لها بفقه المقاصد لا في النفي ولا في الإثبات.

الفكرة الثانية: «مكانة المقاصد». ويشير الباحث إلى أن مقاصد الشريعة مكانها الأصيل في دائرة التشريع، وهي دائرة تتسع لكل المفاهيم الأخلاقية؛ لأن الفصل التام بين التشريع والأخلاق لا وجود له في النظام الإسلامي العام.

ويستعرض الباحث في الفكرة الثالثة «المقاصد الشرعية في المذاهب الإسلامية» ويشير إليها في لمحات سريعة، فيتناول أولاً: المذاهب السنية، ويقدم المقاصد عند أبي حنيفة، ويرى أنه لم يرد اصطلاح المقاصد عند مؤسسي المذهب، ولكن فروعهم الفقهية تظهر فهمًا مقاصديًا متكاملاً ومرتبطًا بالقواعد الفقهية.

وينتقل إلى عرض المقاصد عند الإمام مالك، ويرى أنه هو ومدرسته من أكثر المذاهب عناية بالمقاصد ورعاية لها، وهو مذهب يقوم على عمل أهل المدينة والمصالح المرسلة وسد الذرائع.

أما الإمام الشافعي، فهو يرفض الاستحسان ويهاجمه، ويتردد في الأخذ بالمصلحة المرسلة، ومع ذلك فإن اتباع مذهبه من أكثر الناس أخذًا بالمقاصد. وهو يحدد مفهوم المقاصد في تحقيق المصالح. ويختم الباحث مذاهب أهل السنة بمذهب الإمام أحمد بن حنبل الذي كان له اهتمام بالمقاصد في مسنده، بل وفهم مقاصدي عميق.

وينتقل الباحث بعد ذلك إلى استعراض المقاصد عند المذاهب غير السنية، فيعرض للمقاصد عند الإباضية، وهذا المذهب غني بالأقضية والفتاوى والنوازل، ولأعلامه جهود حثيثة لضبط قواعد الشريعة ومقاصدها. وكذلك الشيعة الإمامية- رغم إنكارهم للقياس- لهم اهتمام بالمقاصد، حيث أكدوا على أن الأحكام الشرعية تابعة للمقاصد والأغراض، واتفقت كلمتهم على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

ويتناول الباحث فكرة «الموقع المنهجي للمقاصد» ويقسمه إلى ثلاث نقاط:

أ – منهجية الاستنباط، وفي ساحتها تعمل المصادر بحرية الفقه، وتقدح زناد عقل الفقيه. وفي هذا المستوى من المنهجية يتكون الرصيد المذخور من الأراء والحلول الذي يجعل الفقه الإسلامي لا يضيق- بخصوصيته وتراثه- بحاجات المفتي والمستفتي.

ب- منهجية التقنين، حيث يتخير من التراث الفقهي بسلطة ولي الأمر التي تضفي- طبقا للسياسة الشرعية- عنصر الإلزام على الاجتهاد الفقهي المختار.

ج – منهجية التطبيق، ويعني بها تنزيل النص على وقائعه، حيث تتحدد الواقعة بالوصف الدقيق، ويتم قيدها بعد التطابق بين التجريد النصي في الخطاب الشرعي والتحديد العيني لجزئيات الخطاب الواقعية.

مدخل مقاصدي للاجتهاد

د. جاسر عودة

بحث ضمن مجموعة بحوث بعنوان «مقاصد الشريعة وقضايا العصر» مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، طبع مطابع المدني- المؤسسة السعودية- القاهرة، ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٥٦ صفحة **من ص٣١: ص٨٦**

يعرض هذا البحث نوعين من أنواع الاجتهاد المقاصدي؛ أولهما الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية نفسها. والاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية ينقسم إلى اجتهاد في نظم المقاصد في نسق هيكلي محدد، والاجتهاد في المصطلح المقاصدي تفسيرًا أو نحتًا.

أما الاجتهاد في النسق المقاصدي، فقد اجتهد العلماء المقاصديون على مرّ العصور في وضع المقاصد المستقرأة في أنساق محددة. أما النسق التقليدي لتصنيف المقاصد، والذي أبدعه الإمام الجويني وأفاض الإمام الشاطبي في شرحه، فهو هرم مترابط من الأهداف في قاعدته الضرورات المعروفة، ثم تتلو الضرورات الحاجيات ثم التحسينيات.

وأما المعاصرون فقد قسموا المقاصد إلى ثلاثة مستويات: عامة وخاصة وجزئية. ونجد عند المعاصرين محاولات اجتهادية تضيف أنساقا مقاصدية جديدة، فالطاهر بن عاشور أولى «المقاصد الاجتماعية» اهتمامًا خاصًا، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واعتبر من المقاصد الأساسية للشريعة مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف العامة.

وأما السيد رشيد رضا فقد استقرأ مقاصد القرآن في مستوى واحد ومجالات متعددة، وهي إصلاح أركان الدين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوة، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال والإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي، والتكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات، والعلاقات الدولية في الإسلام، وإعطاء النساء حقوقهن.

ويضيف الباحث إلى هذا أن المقاصد منظومة معقدة تعقيد التصور الإنساني نفسه، لا على نسق أولي بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، بل أقرب ما تكون لما يُعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد. ويعرض الباحث للاجتهاد في المصطلح المقاصدي، ويرى أن الاجتهاد في تجديد المصطلح المقاصدي- نحتًا أو تفسيرًا- له أثر إيجابي في تفعيل المقاصد الشرعية في واقع الحياة وفي قضايا العصر.

وضرب مثالا على ذلك بتطوير مقصد «النسل» منذ العامري في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام»، ثم عند الجويني في كتابه «البرهان»، وعند الغزالي في «مستصفاه»، حتى الطاهر بن عاشور في «موافقاته». وكذلك ضرب مثالاً عن مقصد حفظ المال، وبيَّن تطوره من مفكر إلى آخر بمسميات مختلفة حتى وصل إلى العقود الأخيرة التي عبرت عن هذا التطور بنظريات «الاقتصاد الإسلامي» الذي زاد البحث العلمي الجاد فيها بعد ظهور مشاريع البنوك الإسلامية.

كما قدم الباحث أمثلة أخرى على تطور مقاصد الضروريات، مثل حفظ النفس وحفظ العرض وحفظ العقل. وكل هذه الاجتهادات المقاصدية تحتاج إلى مزيد من البحث حتى تؤصل علاقتها بالنصوص الشرعية، وترتبط مآلاتها بواقع المسلمين، وما يصلحهم في هذا الزمان في مختلف جوانب التنمية البشرية.

النوع الثاني: الاجتهاد المقاصدي في نظريات الأصول. وهنا يقدم الباحث مثالين من نظريتين من نظريات الأصول التي يمكن للاجتهاد المقاصدي أن يلعب دورًا في تجديدهما، وهما نظرية الدلالة ونظرية حل التعارض. أما الدلالات فتمثل المقاصد منهجًا وسطًا بين الاقتصار على دلالات الألفاظ وبين فصل الدال عن المدلول بحجة التأرخ. وأما حل التعارض عن طريق المقاصد، فقدم مثالين للإيضاح: أولهما: مقاصد الرسول ﷺ في حفظ الضرورات الشرعية حسب تغير الأحوال.

وثانيهما: تحقيق مقصد سماحة الشريعة في اعتبار التنوع، ومراعاة العُرف والتدرج

في تطبيق الأحكام الشرعية. ويختم الباحث بحثه بالرد على اعتراض منطقي قد يتوجه إليه، وهو أن المقاصد الشرعية المستقرأة ليست قطعية، وأن القطع مفهوم من المفاهيم الأساسية في التركيب المنطقي لأصول الفقه. وقد ادعى أرسطو قطعية الاستنباط المنطقي من قديم، ورأى أن الاستقراء إذا كان كاملا فلا حاجة إليه، وإن كان ناقصًا فهو لا يفيد القطع. ويرى الباحث أن الحق أن نفي أرسطو للقطع المطلق عن الاستقراء دقيق، كما أن نقد ابن تيمية لمنطق الاستنباط دقيق كذلك، ولا قطع في الاستقراء ولا الاستنباط ولا في أية نظرية بشرية متصورة، علمية كانت أم فلسفية أم شرعية، وإنما درجة القطع كلها نسبية، والإنسان يزداد يقينًا بأية قضية كلما توافرت الأدلة عليها.

مدخل مقاصدي للتنميــة

د. حسن جابر

بحث ضمن مجموعة بحوث بعنوان «مقاصد الشريعة وقضايا العصر» مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، طبع مطابع المدني- المؤسسة السعودية- القاهرة، ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٢٨ صفحة **من ص٨٧: ص١١٤**

يصرح الباحث في مقدمته بأن التجديد الفقهي لا يطال الحقول الجديدة التي تستدعيها القراءة المتجددة للنصوص القرآنية فحسب، وإنما يطال، بالمستوى عينه، الأحكام التي تقع عرضًا في طريق العملية التنموية الشاملة، والتي أوردها الفقهاء للاحتراز من وقوع المحذور.

وبعبارة أخرى، لا تقف العملية التجديدية عند حدود الغايات والمقاصد، وإنما تتعداها إلى الوسائل التي تساعد في الوصول إلى المرامي بأقل جهد ممكن. والكلام عن التجديد يفترض مسبقًا الحديث عن المنهج الواجب اعتماده لنجاح المحاولة؛ لأن إصلاح البناء الفقهي العام لا يتم بحجارة منهجية قديمة، ثبت بالتجربة أنها كانت قاصرة عن إحداث تحولات واسعة، فضلاً عن العجز في تقديم إجابات شافية على أسئلة معاصرة كثيرة ومعقدة.

ويرى الباحث أن القرآن الكريم ليس من وظيفته الأساسية توفير الوصفة الجاهزة لقضايا التنمية، بل ليس من الحكمة في شيء أن يتصدى الكتاب العزيز لمسائل هي من طبيعتها سيالة ومتحركة، وهذا متروك للإنسان ليبدع فيه حلوله التي توائمه وتناسبه.

ويؤكد الباحث على أن التنمية الشاملة لا تستقيم خطوطها وتتكامل دون شرط الحرية، إذ إن مناخات التنمية وديمومتها لا يتحققان إذا لم ترفع الإصر والأغلال عن العقل وعن التعبير والمشاركة والسوق وغيرها.

وقد رسم القرآن الكريم إطارًا عامًا للتنمية دون أن يدخل في الآليات والبرامج التي هي شأن تدبيري تركه الخالق للناس كي يبادروا إلى تحديده وفق الظروف والمعطيات المتاحة. ولعل أبرز ما أحدثه الخطاب القرآني من صدمة في العقل، هو كسر الهالة والخوف من الظواهر الكونية التي رفعتها شعوب مختلفة إلى مرتبة الآلهة، بينما أدرجها القرآن الكريم في خانة المسخرات، التي باستطاعة الإنسان قراءتها، ودراسة قوانينها ليحسن التعامل معها، والإفادة من خيراتها.

ويعرض الباحث آيات التسخير، ويحددها بإحدى وثلاثين آية تتحدث صراحة عن التسخير، وهي آيات تحمل معنى التأمل والبحث في خلق الله. وهناك عدد وافر من الآيات جاءت في صيغ مختلفة، كالنظر في خلق السماوات والأرض والجبال والأراضي والإبل والنفس البشرية، وآيات الله وهي كثيرة أيضًا، فإذا ما جُمعت كلها لشكلت عددًا مهولاً من الآيات، فهل كان وجودها في الكتاب العزيز لمجرد التزيين أم تكملة لعدد الآيات التي تتحدث عن التسخير؟!

إن مقارنةسريعة بين الآراء الفقهية في مختلف الحقول التي اشتغل عليها العقل الاجتهادي، وبين الخطاب الصريح بالأمر وبطلب النظر، والإفادة من الظواهر الكونية المسخرة- هذه المقارنة كفيلة بالكشف عن مكامن القصور في العقل الاجتهادي لدى مدرسة الاستنباط التقليدية.

ويرى الباحث أن وقوع العقل الاستنباطي في أسر الإثارات التاريخية، أو حدود العقل الذي كان منفعلاً بقضايا محددة، فيه إيحاء أو تسليم عملي بعدم صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، وإلا فكيف تفسر هذا التركيز خلف موضوعات محددة فقدت صلاحيتها مثل أحكام الرق، وبعضها الآخر لا يستأهل هذا الكم من التفريع والتفصيل كأحكام الحيض والاستحاضة والنفاس، فيما ينأى هذا العقل عن المسائل الأكثر حيوية كالتنمية وحرية الاستثمار وضوابط التبادل التجاري وغيرها!

إن القرآن الكريم لم يورد هذه الأمور لذاتها، لأنه ليس كتاب تنمية ولا اقتصاد، وإنما

يفتح كوة كان يفضل الولوج منها لتحفيز العقل على النظر والبحث وأخذ العبرة.

ويضرب الباحث مثلاً على ذلك بقوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ فهذه آية هي طريق للتنمية، أو مدخل مختلف يرسم الإعداد الدائم لبناء القوة العسكرية. وقد اكتفى الفقهاء من الآية بحكم الوجوب، ولم يتوسعوا في تفريعاتها، ولكن ما علاقة الإعداد العسكري بالتنمية؟ إن التقنية الأوروبية المتطورة في أجهزتها ومخترعاتها الكثيرة ما كان لها أن تشهد هذه القفزة النوعية لولا الهواجس الدفاعية والرغبة الجامحة في التوسع أو المنافسة مع الآخرين. ولا يخفى أن المسلمين، وعلى امتداد القرن الماضي، لم يضعوا أنفسهم على سكة المنافسة، وبذلك حُرموا من نعمة المزاحمة في ميدان التكنولوجيا العسكرية وتاليًا الميدانية. وهكذا ندرك حجم الخلل في توفير مقومات التنمية، والانكفاء إلى دائرة استهلاك الأسلحة بدل إنتاجها.

ويختم الباحث بقوله: إن المسلمين في العالم لا تنقصهم القدرات والمحفزات والحماسة لتسجيل نجاحات في مجال الأعمال والاستثمار، وإنما جل ما ينقصهم هو البيئة الطبيعية والصحية التي تتيح لهم فرص تفجير طاقتهم ومواهبهم الكامنة. فالمشكلة لا تكمن في الدين، وإنما في الظروف السياسية والمناخية والاجتماعية التي قد تحول دون المرء وما يريد ويرغب.

إن الولوج إلى التنمية من باب المقاصد لا يعني أبدًا أن مجرد الوعي بها ومعرفتها سيجعل التنمية أمرًا محققًا، فثمة شروط أخرى لا يجوز إغفالها في هذا المقام، كدور الدولة ومستويات المعرفة والإرادة الحضارية والثقافية العلمية والموارد الطبيعية وغيرها. ومجرد النظر إلى عنصر وتغييب العناصر الأخرى، لا يجعل القراءة علمية والدراسات ذات صدقية يجوز الركون إليها، والأخذ بنتائجها.

المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة

د. إبراهيم البيومي غانم

بحث ضمن مجموعة بحوث بعنوان «مقاصد الشريعة وقضايا العصر» مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، طبع مطابع المدني- المؤسسة السعودية- القاهرة، ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٣٨ صفحة   من ص١١٥: ص١٥٢

يحدد الباحث في المقدمة مفهوم المجتمع المدني، ومفهوم المقاصد العامة للشريعة، ويسأل ما الذي يربط نظريًا أو عمليًا بين مفهوم سياسي ومفهوم اجتماعي؟ وهذا السؤال هو ما يحاول الإجابة عليه.

فقد ورد مفهوم المجتمع المدني بمعناه الحديث إلى الثقافة السياسية العربية والإسلامية قبل نحو عقدين من الزمان تقريبًا. وعلى الرغم من حداثته إلا أن مضمونه الذي يشير إليه هذا المفهوم ضارب في القدم، وجذوره ممتدة إلى عصر النبي محمد ﷺ منذ تغيير اسم «يثرب» إلى اسم «المدينة» وأضحت تدين لسلطة جديدة هي سلطة الرسول ﷺ .

أما مصطلح «المقاصد العامة للشريعة»، فهو مصطلح أصولي قديم الوجود في التراث العربي الإسلامي، وله نظرية شديدة التماسك، ويكاد يكون غائبًا عن الواقع المعاصر للمجتمعات الإسلامية، ويكاد يكون غائبًا عن الخطاب والمؤسسات ومناهج النظر والتحليل.

ويقدم الباحث في هذا البحث قراءة مفهوم المجتمع المدني من منظور «المقاصد العامة للشريعة» من أجل الوصول إلى فهم أفضل للمجتمع. وبصياغة أخرى ما مقاصد المجتمع المدني؟ وكيف تتحقق من جهة، وأين تتحقق مقاصد الشريعة في الواقع؟ وكيف تجري عملية التحقق على أرض الواقع من جهة أخرى؟

ويتكون البحث من ثلاثة محاور أساسية. المحور الأول عنوانه «المقاصد والمجتمع المدني» ويدور حول علاقة منهجية العلوم الاجتماعية ومنهجية العلوم الفقهية، ويطرح هذا المحور سؤالا: إذا كانت نظرية المقاصد العامة للشريعة تخضع لمنهجية البحث في العلوم الشرعية فكيف يمكن تطبيقها على المجتمع المدني الذي يخضع لمنهجية العلوم الاجتماعية؟

ويجيب الباحث بأن الثراء النظري الخاص بالمنهجية الأصولية التي ابتكرها الفقهاء- على اختلاف تخصصاتهم- لم يستفد منه كمرجعية معرفية لبناء وتطوير منهجية للعلوم

الاجتماعية، تكون قادرة على الإجابة عن تساؤلات لا تزال غير مطروقة حول الدور الذي أسهمت به الممارسات الاجتماعية للتكاليف الشرعية في إحداث درجات من التطور الاجتماعي والاقتصادي والحضاري بشكل عام.

ويأمل الباحث أن تتجه البحوث والدراسات في العلـوم الاجتماعيـة وجهـة البنـى المؤسسية، والممارسات الجماعية والفردية من منظور مقاصد الشريعة، وهي قيد التطبيق، لا أن تقتصر الدراسات- كما هو حادث حاليًا- على النظر في المقاصد بشكل نظري مجرد.

المحور الثاني: يطرح سؤالا «كيف نفهم المجتمع المدني من منظور مقاصد الشريعة؟». ويحدد الباحث عدة خطوات تساعد على فهم المجتمع المدني في ضوء نظرية المقاصد العامة للشريعة، وهذه الخطوات هي: أن نعرف مقاصد المجتمع المدني أولا، ثم نعرف كيف تتحقق مقاصد الشريعة وأين تتحقق؟

ويجيب بأن المقاصد تتحقق بالعمل والإدارة الفعالة، والمؤسسات الكفؤة من جهة، وبالوعي والإرادة من جهة أخرى.

ويتناول الباحث فكرة الحاجة إلى تجديد ثقافة المقاصد، وهي ثقافة أصيلة بلا مراء، ولكنها تحتاج إلى ضخ ماء الحياة فيها، بعد أن جمدت على ألفاظ وتعبيرات ليس في التمسك بها فائدة كبيرة، ولا في تجاوزها خسارة ثقيلة، وتحتاج إلى جهود لتقريبها من أفهام أبناء هذا العصر، بعد أن انقطعت معطيات تاريخية وثقافية كبيرة عاشها أبناء العصر الذي صيغت فيه نظرية المقاصد أول مرة.

ويتساءل الباحث: ماذا يضير نظرية المقاصد لو وضعنا كلمة «تنمية» مكـان كلمـة «حفظ»، وتحدثنا عن تنمية الدين بنشر تعاليمه، وتعليمه للأجيال الجديدة، وللفئات الاجتماعية المختلفة حتى يتشكل وجدانهم في ضوء مبادئه، ويتثقف وعيهم بقيمه وأحكامه، وتثبت دعائمه في نفوسهم وقلوبهم، حتى يروا أن مصلحتهم هي في التزام مبادئه وأحكامه، وهكذا في بقيـة الضرورات!

والمحور الثالث يقدم «نماذج تحقيق مقاصد الشريعة في المجتمع المدني»، ويقدم نموذج المدن والأمصار: أصول بنائها وقواعد تأسيسها في ضوء مقاصد الشريعة. ومن النماذج المدنية الفرعية نظام الوقف.

وينهي الباحث دراسته بأن علينا أن نبذل كل ما في وسعنا للكشف عن المعاني المدنية

والإنسانية العميقة لنظرية المقاصد العامة للشريعة، لأن هدف المقاصد هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان.

نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي

د. سيف الدين عبد الفتاح

بحث ضمن مجموعة بحوث بعنوان «مقاصد الشريعة وقضايا العصر» مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، طبع مطابع المدني- المؤسسة السعودية- القاهرة، ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٥٤ صفحة **من ص١٥٣: ص٢٠٦**

يبدأ الباحث بحثه بتحديد تعريف المجال السياسي، وهو البحث في القواعد والوسائل والترتيبات والعلاقات والموقف التي توصل معنى «القيام على الأمر بما يصلحه» في إطار ناظم بين الصلاح والإصلاح، والمصلحة والصلاحية.

ويرى الباحث أن النموذج المقاصدي يمثل واحدًا من أهم التطبيقات الأولية والحيوية في هذا المقام، يدلل فيه على بعض من إمكاناته وقدراته وإسهاماته ضمن عمليات المنهجية المتكافئة.

وفي الجانب الآخر هناك دعوة من جانب البعض إلى إنشاء علم مقاصد سياسي خاص، يختلف عن علم المقاصد العامة للشريعة. وما يراه أصحاب هذا الرأي أن المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق بالضرورة مع المقاصد الشرعية الخمسة.

ويؤكد الباحث أن أصحاب هذا الرأي قد لا يفطنون إلى النظر الذي يقوم على أن المقاصد العامة الكلية إنما تشكل نموذجًا إرشاديًا معرفيًا، وأن كلية المقاصد وعمومها يعني ضمن ما يعني أنه ليس لأحد أن يحصرها في نطاق أو يحدد مجالها فيخرجها عن خصيصتها (الكلية) أو صيغتها (العمومية).

وتحت عنوان «إعادة الاعتبار للسياسة: قراءة مقصدية في مفهوم السياسة» يتحدث الباحث عن الطريق الذي يخرج عن حد الاستجابة لمجرد متغيرات الواقع، ورصد التطورات الحادثة في عالم المفاهيم، والقيام على صياغة مفهوم السياسة في شكل مقاصدي يتم بما

يصلحه من مجالات وحفظ وأولويات ومصالح وواقع ومآلات ووسائل.

فالشريعة حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي.

والسياسة- وفق هذا التصور- ليست فنا، أو أسلوبًا، أو صراعًا، بل هي رعاية متكاملة من قِبَل الدولة والفرد لكل شأن من شؤون الجماعة.

والسياسة- وفق هذه الرؤية- تتصف بالعموم والشمول، فهي مفهوم يخاطب كل فـرد مكلف بأن يرى شؤونه، ويهتم بأمر المسلمين، بل يمارس عمارة الكون في سـياق وظيفتـه الاستخلافية.

والسياسة ضربان: أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به. والثاني: سياسة غيره من رعيته وأهل بلده. ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه.

فتركيب «المقاصد الشرعية» يشير إلى مقاصد مخصوصة ترتبط بالشريعة ومرادها، وشروطها وقواعدها، إلا أن وصفها بالشرعية لا يقدح في كليتها أو عمومها، والمقاصد من القواطع في الدين، ذلك أنها تشير إلى الكليات الضرورية.

إن معرفة مقاصد الشريعة وتحريها مقدمة لازمة لعملية الاجتهاد، ولا يصح للمجتهد أن يقوم بها دون ذلك، لأنها تعينه على تمام فقه الحكم والواقعة والتنزيل جميعًا، كما أنها تحقق المقصود الكلي في ربط حركة الاجتهاد بالمقصود الأساسي وهو التوحيدي، وتحقيق مطلق العبودية لله.

وتحت عنوان «تفعيل المقاصد وإمكانات التعامل مع الواقع» يؤكد الباحث أن المنهج المقاصدي يؤدي بالعقل المسلم إلى البحث في قضايا غاية في الأهمية طالها الكثير من الإغفال. ومن جملة هذه الأهميات العملية:

١- تكييف بعض المواقف والأمور.

٢- الاختيار بين البدائل والتبني.

٣- الموازنة بين بديلين أو أكثر.

٤- ترتيب المواقف والقرارات.

٥- ترتيب عناصر الأولويات.

٦- تحديد وتقويم السياسات الكلية على مستوى أي حركة أو ممارسة.

ثم يتناول الباحث منظومة الحفظ في المدخل المقاصدي، والحفظ هنا منهج يستوعب عناصر الفكر والنظم، والحركة تعبر عن مجمل مستويات الحركة الحضارية وتنوعاتها، وتتمثل عناصرها في: الحفظ بالعلم والوعي المتعلق به، والحفظ بالممارسة بمقتضى العلم، والحفظ بالحماية والدفاع. ثم يعرض الباحث لميزان المصالح وفقه الواقع وفقه الأولويات، والموازنات، ونظرية المآلات ودراسة الواقع، وتشغيل المقاصد، وتوظيفها في ساحة الواقع.

مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي

د. عوض محمد عوض

بحث ضمن مجموعة بحوث بعنوان «مقاصد الشريعة وقضايا العصر» مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، طبع مطابع المدني- المؤسسة السعودية- القاهرة، ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٤٥ صفحة **من ص٢٠٧: ص٢٥١**

يتكوَّن البحث من مقدمة وست أفكار رئيسة. يشير الباحث في المقدمة إلى أن الأصل في الشرائع كلها أنها وُضعت لخير الإنسان، أفرادًا كانوا أو جماعات، لا فرق في ذلك بين شريعة قديمة وحديثة، ولا بين سماوية ووضعية، غير أن الشرائع السماوية تميزت بأنها تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان في الحياة والآخرة.

غير أن ذلك لا يعني بالضرورة تطابق الشرائع كلها، فما زالت الشرائع رغم اشتراكها في الغاية أو المقصد الكلي متباينة في بعض أحكامها، ويرجع هذا التباين إلى سببين: الأول: اختلاف الأنظار في تحديد ما يعد مفسدة وما يعد مصلحة.

والثاني: تباين الآراء في اختيار أمثل الطرق لدرء المفاسد وجلب المصالح.

على أن اختلاف الشرائع فيما بينها لا يبلغ حد القطيعة، بل المشاهد أن ما بين الشرائع من التوافق هو أكثر مما بينها من التباين، وذلك لوحدة العقل البشري، فثم مصالح لا يختلف العقلاء في وجوب تحصيلها، ومفاسد لا يختلفون في وجوب درئها، وثم مصالح ومفاسد تتفاوت أنظار العقلاء في شأنها.

وقد غالى بعض الفقهاء في دور العقل حتى إن منهم من عدّه من مصادر الأدلة الشرعية كالمعتزلة، بل قدمه البعض على النص والإجماع كالطوفي. غير أن الشاطبي- وهو لا ينكر دور العقل في تعرف المصالح والمفاسد- لا يضع العقل في الصدارة، ولا يعتبر دوره حاسمًا، بل يجعل هذا الدور محدودًا.

وتحت عنوان «المقاصد الشرعية» يرى الباحث أن فقهاء الشريعة جميعًا لم يلتزموا مصطلح المقاصد فيما كتبوه، ولكنهم عبّروا عن هذا المعنى بعبارات تختلف في لفظها وتتفق في مدلولها. وقد حصر قدامى الفقهاء مقاصد الشرع في عدد محدود، وتحفظ بعض الفقهاء على هذا الحصر، ومن ثم فقد زاد بعضهم مقصدًا أو أكثر.

ويرى الباحث أن الفقهاء الذين حصروا مقاصد الشرع فيما أسموه الضروريات الخمس لم يعتمدوا في ذلك على استقراء جملة أحكام الشريعة، بل سلكوا مسلكًا يراه محل نظر، وأغلب الظن عنده أنهم ركزوا اهتمامهم على طائفة من الجرائم هي التي عاقب الشرع عليها حدًا أو قصاصًا، واستنتجوا من ذلك أن رعاية هذه المصالح هي مقصوده الأساسي.

ويرجح الباحث أن عناية الشارع بتنظيم أحكام الحدود والقصاص لا يتأدى منه بالضرورة أن هذه الجرائم هي أشد الجرائم خطورة، والطريقة المثلى لاستقصاء مقاصد الشرع يجب أن تتجاوز هذه النظرة الضيقة، وأن تتسع لتشمل جملة أوامر الشرع ونواهيه. ومن جماعهما يمكن استنباط سائر المقاصد.

ويحدد الباحث- من واقع اهتمامه بالتشريع الجنائي الإسلامي- أن المقصد الذي تدور حوله عامة أحكام هذا التشريع أو أصوله هو العدل.

الفكرة الأولى: عن «مبدأ الشرعية»؛ فروح الشرع توجب النص على شرعية العقوبة، لأن هذا هو ما يقتضيه العدل حتى يكون كل امرئ على بينة من أمره. ويتفرع عن مبدأ الشرعية مبدأ آخر هو عدم الرجعية، وهو مقرر كذلك في الشريعة الإسلامية، ويعتمد في أساسه على العدل. ولا شك أن العدل ينخرم إذا جعل للنص أثر رجعي فعوقب الشخص حدًا لعدم امتثاله لحكم شرعي لم يكن قائمًا وقت إتيانه السلوك المحظور، لأن هذا يعني تكليفه بما لا يُطاق، وهو العلم بما كان غيبًا في ذلك الوقت.

الفكرة الثانية: «مناط المسؤولية». إن استحقاق العقاب لا يرتهن فقط بارتكاب الجريمة، بل يرتهن كذلك بكون الجاني أهلاً لتحمل المسؤولية. ومناط المسؤولية في القانون

الوضعي هو التمييز وحرية الاختيار. والعدل يأبى عقاب من كان وقت ارتكاب الفعل فاقد العقل أو الاختيار.

الفكرة الثالثة: «العلم شرط لاستحقاق العقاب». يرى فقهاء الشريعة أن العلم بالحكم شرط للتكليف، لأن تكليف من يجهل الحكم الشرعي بالامتثال له تكليف بما لا يُطاق، وهو لا يستقيم مع عدل الله.

الفكرة الرابعة: «شخصية المسؤولية». ويشير الباحث إلى أن هذا المبدأ من تجليات مقصد العدل. وتدل نصوص القرآن على أن هذا المبدأ لكونه من الفطرة فهو ليس من خواص الدين الإسلامي وحده، بل هو من خصائص شرع الله أيًا كان الرسول المُبَلِّغ.

الفكرة الخامسة: «المساواة». من المعلوم أن القواعد التشريعية كلها- وضعية كانت أو شرعية- هي قواعد عامة، لا تميز إنسانًا على إنسان، وإنما هي تساوي في المعاملة بين الناس جميعًا.

ومبدأ المساواة يضرب بجذوره في الشريعة، ويتغلغل في عامة أحكامها. ويرجع هذا إلى سبب جوهري، هو وحدة الأصل الإنساني، فلا يستقيم مع عدل الله- وقد خلق الناس جميعًا- أن يفضل بعضهم على بعض، فيقرر للبعض حقوقًا يحجبها عن غيرهم، وإنما يتفاضل الناس لديه بأعمالهم، سواء في الدنيا أو في الآخرة.

إن القاعدة المطردة في الشريعة الإسلامية هي المساواة في المعاملة عند التساوي في العناصر الفاعلة. وهذه القاعدة هي ما تقتضيه شريعة تجعل العدل من أبرز مقاصدها.

الفكرة السادسة: «التناسب بين الجُرم والعقاب»، وهذا التناسب فرع من أصل عام، هو التناسب بين الفعل وجزائه، عقابًا كان أو ثوابًا، وهو مقتضى العدل، لأن اختلال التناسب بين الفعل وجزائه غبن وظلم. ولكي يتحقق معنى العدل في عقوبة يجب أن تتناسب في نوعها ومقدارها مع طبيعة المفسدة ومداها من جهة، وأن يراعى فيها حال الجاني وملابسات الجريمة من جهة أخرى.

إن فكرة العدل هي التي تحد من الغلو في العقوبة ومن التهاون فيها. والسائد لدى فقهاء الشريعة- ولدى فقهاء القانون الوضعي أيضًا- أن الغرض من العقوبة هو زجر الغير عن ارتكاب الجريمة. وفكرة العدل هي التي تضبط الزجر، وتقف به عند حد الاعتدال.

ويورد الباحث أمثلة من جرائم الحدود والعقوبات المفروضة لها؛ لكي يبين تحقيق

مقصد العدل فيها. ويختم دراسته بأنه يبين من تصفح الأحكام الشرعية أن فقهاء الشريعة أدركوا أن الشارع إذ جعل عقوبات الحدود ذات حد واحد، وأوجب إيقاعها على كل الجناة في كل حال إذا توافرت شروطها، وإذ كان العدل من مقاصده فقد فهموا من ذلك أنه يحثهم على إعمال العقل لضبط أحكام الحدود، ووضع شروط لها تستغرق كل الاحتمالات مراد الشارع إقامة الحد على كل الجناة، بل كان المراد أن يكون اختلاف هذه الأحوال بعد ضبط أحكام الحدود غير مؤثر في استحقاقهم العقاب.

فكرة المقاصد في التشريع الوضعي

د. محمد سليم العوا

بحث ضمن مجموعة بحوث بعنوان «مقاصد الشريعة وقضايا العصر» مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، طبع مطابع المدني- المؤسسة السعودية- القاهرة، ٢٠٠٧م.

عدد الصفحات : ٢٣ صفحة　　　　من ص٢٥٣: ص٢٧٥

يبدأ الباحث بحثه بتعريف المقاصد في الشريعة الإسلامية أو في فقهها، وهي أنها: الأهداف التي شرعت الأحكام لتحقيقها، وهي المصالح التي تعود على العباد في دنياهم وأخراهم، سواء كان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو دفع المضار.

ولهذه المقاصد خصائص من أهمها:

- الثبات؛ لأنها مستنبطة من نصوص الشريعة. ويقصد الباحث بالثبات هنا أن ما يكتشف من مقاصد التشريع لا يحتمل أن يصبح- بعد زمن أو في نظر آخر- خارج نطاق المقاصد.
- أنها عامة مطردة؛ لأنها ملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع.
- أنها حاكمة لا محكوم عليها؛ لأن وظيفتها هي تبصير الناظرين في الشريعة- من مسالك فقهها- بتفسير نصوصها، وتعليل أحكامها والاستدلال عليها.

ويطرح الباحث سؤالاً: هل يعرف التشريع الوضعي فكرة المقاصد كما يعرفها التشريع الإسلامي؟

ويجيب بأن بعض الشُراح حاولوا أن يضعوا مسألة قصد الشارع الوضعي في قالب قريب مما وضع فيه الفقهاء قصد الشارع (في الفقه الإسلامي)، وهذه المحاولة الفقهية هي نتيجة لشعور أصحابها بالانفصام بين نظامين قانونيين: أحدهما: هو نظام الشريعة، بتراثه الهائل المؤثر في النفوس والعقول للقاصي والداني ولعامة الناس، وثانيهما: هو النظام القانوني الوضعي، وهو نظام يشتد ساعده كل يوم، وتضيف إليه نظم الحكم كلما تبدلت وتغيرت أو غيّرت أفكارها.

والقضاء في محاكمنا العليا لا يزال يبحث عن قصد المشرع/ الشارع/ مراده/ مقاصده العليا/ غاياته.

وغاية التفسير التشريعي في مذهب القضاء المصري هي الكشف عن القصد الحقيقي للمشرع، وعن حقيقة مراد الشارع من النص منذ إصداره، وعن غرض المشرع. وعندما يجري التناضل بين الخصوم حول حقيقة قصد الشارع من النص تقول المحكمة كلمتها في تحديد هذا القصد.

وتفسير المحكمة الدستورية العليا للنصوص التشريعية غايته الكشف عن المقاصد الحقيقية التي توخاها المشرع عند إقرارها منظورًا إلى إرادته الحقيقية. وإعمال المحكمة لسلطتها في التفسير يقتضيها ألا تعزل نفسها عن إرادة المشرع، وألا تخوض فيما يجاوز تقصيها لماهيتها.

وفكرة المقاصد في التطبيق القضائي للتشريع الوضعي ليس لها ما لفكرة المقاصد في الفقه الإسلامي من ثبات واطراد وقطعية، ويتبدى هذا في الأحوال التي تحيل فيها أحكام القضاء. فهي تتناول أحكامًا جزئية في نصوص تفصيلية، تعالج حالات بذاتها في النطاق المدني أو الجنائي أو الإداري أو الدستوري على السواء. وهذا على خلاف المقاصد العامة الكلية في الشريعة الإسلامية. واستعمال تعبير قصد الشارع ونحوه في الحالات الجزئية يقابل ما سماه الفقهاء «أسرار التشريع» وهي المقاصد التي تبنى عليها الأحكام الجزئية.

ويطرح الباحث سؤالين: الأول: عما إذا كان غياب فكرة المقاصد الكلية عن التشريع الوضعي يُعد نقصًا فيه؟

والثاني: عن السبب الذي ألجأ فقهاء الشريعة الإسلامية إلى العناية بهذه الفكرة وتأصيلها والبناء عليها، والذي لم يقم عند شراح القانون الوضعي حتى يثير اهتمامهم، ويدفعهم إلى صنع نظرية متكاملة لفكر مماثلة؟

والإجابة عن السؤال الأول بالنفي؛ ذلك أن التشريع الوضعي قابل للتعديل والتغيير في كل لحظة. وتشريع هذا شأنه ليس بحاجة إلى نظرة مقاصدية مجالها في التعليل من أجل القياس.

وأما السؤال الثاني، فإن النصوص التشريعية في القرآن والسُنَّة محدودة ومتناهية، وما يقع للناس من قضايا وأحداث غير محدود، ولا يعقل أن تكون النصوص المتناهية مصادر تشريعية لما لا يتناهى.

فالقاضي إن كان في غير حاجة إلى نظرة مقاصدية لتشريعه الوضعي، فهو عندما يكون بصدد تطبيق حكم من أحكام الشريعة الإسلامية لا يستطيع الاستغناء عن الوقوف على مقاصد الشريعة الكلية ومقاصدها الجزئية، لترجيح رأي على أخر. وهكذا يتضح الفرق بين التشريع الوضعي البشري وبين التشريع الإسلامي الذي مصدره الوحي.

أثر فقه المقاصد على حركة الاجتهاد والتقنين

الشيخ عبد الله بن حمود العزي

بحث ضمن ندوة «تطور العلوم الفقهية في عمان» عن «التقنين والتجديد في الفقه الإسلامي المعاصر»، المنعقدة في ٢٨-٢ ربيع الثاني ١٤٢٩هـ/ الموافق ٥-٨ إبريل ٢٠٠٨م التابعة لوزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ١٢٣ صفحة

يشتمل هذا البحث على ثلاثة فصول: الفصل الأول عنوانه «مفاهيم ودلالات»، وفي هذا الفصل يوضح الباحث بعض المفردات المستخدمة في بحثه، مثل فقه المقاصد وحركة الاجتهاد، والتقنين الفقهي.

وعن فقه المقاصد يشير الباحث إلى كون الفكرة المقاصدية عميقة ومتجذرة في فقهنا الإسلامي، وذلك على الصعيد العملي والتطبيقي. أما على صعيد التنظير والتأصيل فتبقى محاولات الأوائل محدودة، حيث اقتصرت عنايتهم- في غالبها- على «بيان الحكم والغايات والأسرار» ضمن كلمات مقتضبة وإشارات عابرة، قد لا تتجاوز أحياناً الصيغ المعتادة للتعليل. ولكن العلة صارت تطلق فيما بعد لدى الكثير من الأصوليين على الوصف الظاهر

المنضبط. وقد حصر بعض الباحثين أغلب التعبيرات لكلمة المقاصد- التي استخدمها العلماء قديمًا وحديثًا- ليعنوا بها مراد الشارع، ومقصود الوحي ومصالح الخلق. ومن تلك التعبيرات: «الحكمة المقصودة بالشريعة من الشارع»، و«نفي الضرر ورفعه وقطعه». كما عبّر عن المقاصد بـ« مطلق المصلحة»، وعبّر عنها أيضًا بـ«دفع المشقة ورفعها»، وبـ«رفع الحرج والضيق» و«تقرير التيسير والتخفيف»، و«استنكار التنطع والتشدد والمبالغة». ويعبر عنها أيضًا بـ«المصالح العامة»، وبـ«الكليات الخمس»، وبـ«أسرار الشريعة ومحاسنها»، و«التسامح» و«الوسطية» و«الاعتدال» وغيرها.

وحركة الاجتهاد هي منظومة الملامح والمظاهر التي يمكن الاعتماد عليها في بيان أثر فقه المقاصد على هذه الحركة. ومظان ذلك يشمل كل ما له علاقة بتحريك الاجتهاد، أو الملكة العلمية أو النفسية لدى المجتهد من جهة، وصلة ذلك بالعامل المقاصدي من جهة أخرى.

أما حركة التقنين فتعني صياغة الأحكام في الموضوع الواحد التي لم يترك تطبيقها لاختيار الناس. وفكرة تقنين الأحكام الفقهية تعود في جذورها إلى عهد الخليفة العباسي، كما تشير بعض المصادر، وقيل إنها تعود إلى ما قبل ذلك التاريخ، أي في عهد عمر بن عبد العزيز. بل إن البعض يعتبر كتاب «القضاء» الذي بعثه عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري فيه معنى التقنين.

ومهما يكن فإن عملية التقنين قد بقيت مجرد فكرة، ولم تشهد أي تطبيق عملي لها حتى ظهور المجلة «مجلة الأحكام العدلية» في عام (١٨٦٩)، وقبلها ربما «الفتاوى الهندية» المعروفة بـ«العالمكيرية»، وبعد ذلك سرت فكرة التقنين إلى كثير من الدول العربية والإسلامية.

الفصل الثاني: «أثر فقه المقاصد على حركة الاجتهاد». يرى الباحث وجود علاقة عضوية بين فقه المقاصد وحركة الاجتهاد، وأنها من الرسوخ والقوة بحيث لا يمكن أن نتصور أي حركة إيجابية للاجتهاد من دونها. ولذا كان العلم بمقاصد الشريعة أحد الشروط اللازم توافرها فيمن يتصدى لعملية الاجتهاد.

وإن عمق الصلة بين حركة الاجتهاد وفقه المقاصد لابد أن تعطي أثرها. وهذا الأثر يتشكل سلبًا وإيجابًا بحسب الموقف الاجتهادي من فقه المقاصد، أو بحسب أمرين اثنين، هما:

١- مدى حضور أو غياب هذه العلاقة بين فقه المقاصد وحركة الاجتهاد.

٢- طبيعة هذه العلاقة وما إذا كانت وفق الشكل المعتبر شرعًا أم لا.

والحديث عن أثر فقه المقاصد على حركة الاجتهاد يقود إلى توجهات ثلاثة انبثقت في الأساس عن مدرستين عُرفتا قديمًا بمدرستي الرأي والأثر. ويرى الباحث أن قراءة أثر فقه المقاصد على حركة الاجتهاد يظهر من خلال الوقوف على حالات ثلاث هي: التفريط- والإفراط- والوسط.

أولا : أثر إغفال فقه المقاصد (حالة التفريط). ويتحقق الإغفال حينما لا يلتفت إلى مقاصد الشريعة؛ فهنا يفقد الاجتهاد أهم شرط من شروطه، وهو ما يعني فك الارتباط أو الانفصال عن المفهوم الحقيقي للاجتهاد الأصيل المعبر عن خصائص الشريعة الإسلامية، والتي من أهمها صلاحيتها ودوامها وواقعيتها ومرونتها وقدرتها على التحقق والتفاعل مع مختلف البيئات والظروف والأطوار.

ثانيًا: الأثر السلبي للتركيز على المقاصد وحدها (حالة الإفراط). والإفراط في استعمال المقاصد يعني المبالغة في التنكر للجزئيات نصوصًا وأدلة، مقابل المبالغة في النظر المصلحي على أساس الاستقلالية الكاملة للمقاصد، بحيث تصبح المصلحة المجردة من ضوابطها الشرعية هي المعيار المهيمن والحاكم الأول على جزئيات الشريعة، لا فرق فيها بين ما هو ظني أو قطعي.

ثالثًا : الأثر الإيجابي لفقه المقاصد على حركة الاجتهاد (حالة الوسط). ويقدم الباحث بعض الصور الإجمالية التي تعبر في مجملها عن أهمية المقاصد ودورها في الحركة الاجتهادية، ومنها:

١- الالتفات إلى روح النص، واعتباره صورة من الصور المقاصدية في الفهم.

٢- قديمًا شكّل الوعي المقاصدي للصحابة مصدرًا ملهمًا في فهم النصوص الجزئية، وربطها بكليات الشريعة وأصولها العامة.

٣- إن الفقه أو الوعي المقاصدي قد وفر أسبابًا مهمة هي في العادة مما يدخل في تكوين الرؤية المكتملة للمجتهد.

ويقدم الباحث أمثلة على هذا الاجتهاد لدى الزيدية والإباضية؛ فكانت الزيدية ومثلها الإباضية أكثر إعمالا لمقاصد الشريعة، وحددوا لها مظاهر وسمات خاصة، منها:

١- الانطلاق من العدل كأحد مقاصد الشريعة، والاتصال بقضايا الناس.

٢- الحضور الدائم لهاجس الوحدة بين المسلمين والتأليف بينهم.

٣- كان الوعي بمقاصد الشريعة عند الزيدية يحرك الاجتهاد نحو اقتحام الواقع، لينتج عن ذلك فقه اجتماعي حضاري.

الفصل الثالث: «أثر فقه المقاصد على حركة التقنين». يرتبط هذا الأثر بمآل هذه الحركة أو بما يترتب عليها من مصلحة ومفسدة. وإما أن تنتهي عملية التقنين إلى مصلحة ومنفعة، وعندئذ يمكن القول بأن أثر المقاصد على هذه الحركة هو أثر إيجابي، وإما أن يترتب على عملية التقنين الفقهي مفسدة ومضرة، وحينها سيكون أثر المقاصد الشرعية ذا طبيعة سلبية على حركة التقنين. ويوصي الباحث في نهاية بحثه بالتأكيد على أهمية فقه المقاصد، وما يمكن أن يلعبه من أدوار إصلاحية مهمة مع ضرورة الالتفات إلى الضوابط الشرعية التي تحصن الناس من التحلل والانفلات، كما تصونهم من التحجر والجمود.

فقه المصالح والمقاصد في المغرب، قراءة في أثري الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي

د. أحميده النيفر

بحث ضمن ندوة «تطور العلوم الفقهية في عمان» عن «التقنين والتجديد في الفقه الإسلامي المعاصر»، المنعقدة في ٢٨-٢ ربيع الثاني ١٤٢٩هـ/ الموافق ٥-٨ إبريل ٢٠٠٨م التابعة لوزارة الأوقاف والشئون الدينية- سلطنة عمان.

عدد الصفحات : ١٥ صفحة

يؤكد الباحث في مستهل بحثه على أن أبرز العوامل الفكريـة لاستئناف القول بالمقاصد والمصالح في العصر الحديث يرجع أولاً إلى عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) حيث أشار إلى وجود أسباب للتمدن وقوانين له تلتئم لتكوين نظريةً في المجتمع. وهذا التوجه الخلدوني استطاع أن يركب رؤية تاريخية من جانبين أساسيين: من جهة مسألة السنن الاجتماعية المنصوص عليها في القرآن الكريم المؤكدة على الترابط بين العلة والمعلول، ومن جهة المقولة الأصولية المعتمدة في مبحث دوران المعلول مع العلة وجوداً وعدماً.

وعلى ذلك يمكن اعتبار صاحب «المقدمة» المجدد الفكري لمقولة المقاصد ومنطقها، وذلك قبل أن يقع تداول موافقات الشاطبي المعاصر لابن خلدون بين أيدي رجال المدرسة الإصلاحية.

لذلك غدا التوجه المقاصدي بالنسبة إلى تلك النخب الإصلاحية أشبه بالترياق المستمد من القدرات الكامنة في التراث والفكر. وكان قصدها حقن جهاز المناعة وعلاج خلله بما يتيح استنباط الأحكام من الكليات الشرعية لمواجهة الوقائع المستجدة. بهذا يكون القول بالمقاصد مراجعة لبنية التفكير الفقهي، بهدف بناء سلطة منهجية جديدة تأكيدًا للذات، ومصالحة للمجتمع مع نفسه ومع عصره.

وقدم ابن عاشور وعلال الفاسي مشروعهما التكاملي الإصلاحي، واتفق كل منهما على قضية المقاصد بصورة مستقلة في العصر الحديث؛ فكان ابن عاشور رجل علم واجه في حياته مصاعب كبرى، ومع ذلك بقي متمسكًا باستقلاليته الفكرية. وكذلك علال الفاسي كان أيضًا ملتزمًا بالمطلب الإصلاحي الذي عبّر عنه في آثاره المختلفة، والذي ساهمت فيه علاقته برجال الإصلاح، لكن السياق السياسي والاجتماعي في المغرب كان أشد تأثيرًا على فكرته وحركته.

واهتمامات العالمين متحدة في الرؤية الإصلاحية، مختلفة في طبيعة المعالجة ومجالاتها ومنهجها؛ فهي عند كليهما متفقة من حيث ضرورة إعادة بناء المنظومة الثقافية للمجتمع بما يجعلها في مستوى التفاعل مع الحضارة الصاعدة، لكنها تعنى بالحراك الفكري والسياسي والاجتماعي أساسًا عند «الفاسي»، في حين أنها تقتضي عند «ابن عاشور» جهدًا تأصيليًا لتجاوز تعطل البناء الفكري الفقهي الأصولي.

ومع ذلك فكلا الرجلين عمل للإجابة على التحديات الأوروبية في الفكر والعلم والواقع، كلٌّ حسب مقتضيات واقعه، وحسب إمكاناته الشخصية. ومن هنا جاء عملهما أقرب إلى التكامل في معالجتهما الإصلاحية.

وإذا أردنا مزيدًا من تحديد الخصوصية لدى العالمين، كان لزامًا علينا النظر إلى كتابيهما اللذين بيّنا فيهما اتجاههما المقاصدي؛ من جهة ابن عاشور نجد أنه يؤسس المقاصدية على قاعدة «أن العلم ليس رموزًا تُحل، ولا كلمات تُحفظ ولا انقباضًا وتكلفًا ولكنه نور العقل واعتداله».

وكان توجه «ابن عاشور» محددا وقائمًا على ثلاثة أركان:

- اعتراف بالمأزق المنهجي لأصول الفقه.
- عمل من أجل ضرورة القطع مع آليات القياس الفقهي.
- اعتماد في استنباط الأحكام على قواعد مقاصدية لا تقتصر على الدلالات اللغوية فقط.

أما إذا نظرنا من جهة «الفاسي» فنجده يعتمد لتأكيد مشروعية المقاصد على اعتبارات ثلاثة:

- أن أحكام الشريعة الإسلامية معللة كلها ما عدا التعبدي.
- أنه لابد من إحياء العقيدة وإعادة دور الاجتهاد.
- أن خصوصية المجتمعات الإسلامية ذات طبيعة دينية بالأساس، فلا سبيل لقياسها إلا ببعث ديني يطور الفهم، ويحقق معاني العقل والحرية والعدل.

وكان المدخل المتوخى لدى الرجلين واحدًا، وهو العمل على فتح باب الاجتهاد والإصلاح لحال المسلمين، إلا أن دافع ابن عاشور في توجهه المقاصدي كان معرفيًا اجتماعيًا، بينما هو عند الفاسي حضاري سياسي.

فهرس الموضوعات

الفهـــــارس*

- فهرس الأعـلام.
- فهرس الكتب والأطروحات.
- فهرس الفرق والمذاهـب .
- فهرس تفصيلي .

---

* نظمت الفهارس : د. منى أبو زيد.

فهرس الأعــلام

[أ]

[ب]

[ت]

[ر]

[ز]

[س]

[ش]

[ص]

[ط]

[ع]

[غ]

[ف]

[ق]

[ك]

[ل]

[م]

[ن]

[هـ]

[و]

[ي]

فهرس الكتب والأطروحات

[أ]

[ح]

[د]

[ذ]

[ر]

[ن]

[و]

فهرس الفرق والمذاهب

[أ]

[ب]

[ت]

[ج]

[ح]

[خ]

[ز]

[س]

[ش]

[ص]

فهرس تفصيلي

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
▪ الاجتهاد: حقيقته ومصادره ----------------------------	٤٨٨
▪ الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، مصادره وضوابطه -----------	٤٩٠
▪ الاجتهـــاد --	٤٩٢
▪ حقيقة الاجتهاد ودوره في البناء الإسلامي ---------------	٤٩٤
▪ علماء الإسلام وعلاقتهم بالنص والاجتهاد ---------------	٤٩٧
▪ قضايا مُلحة في الاجتهاد الفقهي المعاصر ---------------	٤٩٩
▪ الاجتهاد والمجتمع الإسلامي المعاصر ------------------	٥٠١
▪ الاجتهاد والمجتمع الإسلامي المعاصر ------------------	٥٠٣
▪ البُعد الحضاري للاجتهاد في قضية التلقيح الصناعي --------	٥٠٥
▪ شروط الاجتهاد وضوابطه -----------------------------	٥٠٨
▪ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: حكمه، شرائطه، حجيته، أقسامه، آثاره --	٥١٠
▪ الاجتهاد في إطار الأحكام العامة والمبـادئ الأساسـية للـشريعة الإسلامية --	٥١٢
▪ المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد --------------------	٥١٤
▪ أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون --------	٥١٧
▪ المفهوم القرآني والتنظيم المدني ----------------------	٥٢٠
▪ مدخل إلى فقه الأقليات (نظرات تأسيسية) ----------------	٥٢٢
▪ الأم البديلة أو الرحم المستأجر «رؤية إسلامية» -----------	٥٢٤
▪ محاسن ومقاصد الإسلام، دراسة منهجية شاملة لمحاسن الإسـلام في ضوء النقل والعقل ------------------------------	٥٢٨
▪ الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور -----------------	٥٣٠
▪ رؤية إسلامية مقاصدية في التنمية الاجتماعية ------------	٥٣٢
▪ دور المشقة في الشريعة الإسلامية ---------------------	٥٣٥

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

these expressions were also preceded by al-Amiri's 'punishment' for 'breaching honour' and al-Juwaini's 'protection of honour.' Honour (Al-'irḍ) has been a central concept in the Arabic culture since the pre-Islamic period. Then, Prophet Muhammad (peace be upon him) described the 'blood, money, and honour of every Muslim' as 'sanctuary' (ḥarām) that is not to be breached. Recently, however, and as the reader of this Bibliography will also notice, the expression of 'preservation of honour' is gradually being replaced in the Islamic law literature with 'preservation of human dignity (karamah)' and even the 'protection of human rights' as purposes of the Islamic law in their own right.

In the same way, the 'preservation of religion,' in al-Ghazali's and al-Shatibi's terminology, had its roots in al-Amiri's 'punishment for giving up true faith.' Recently, however, the same theory for that purpose of the Islamic Law has been re-interpreted to mean a dramatically different concept, which is 'freedom of faiths,' to use Ibn Ashur's words, or 'freedom of belief,' in other contemporary expressions. Presenters of these views often quote the Quranic verse, 'No compulsion in matters of religion,' as the fundamental principle, rather than what is popularly called 'punishment for apostasy' (ḥadd al-riddah) that used to be mentioned in traditional references in the context of the 'preservation of religion.'

Finally, al-Ghazali's 'preservation of wealth,' along with al-Amiri's 'punishments for theft' and al-Juwaini's 'protection of money' had recently witnessed an evolution into familiar socio-economic terminology, such as 'social assistance,' 'economic development,' 'flow of money,' 'wellbeing of society,' and 'diminishing the difference between economic levels.' This development enables utilising maqāsid al-Sharī'ah to encourage economic and human development, which is much-needed in most countries with majority of Muslims.

The remarks mentioned above would not have been possible without the knowledge I, and many other researchers in this field, learned from following the volumes of 'Bibliography for Maqasid', which Professor Mohammad Kamal Imam continues to produce, one after the other.

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law proudly presents this third volume of the 'Bibliography,' and proudly announces the news of publishing volumes four and five in 2010 (God willing).

Jasser Auda, PhD

Director, Al-Maqasid Research Centre

Preface

Maqāsid al-Sharī'ah is one of today's most important intellectual means and methodologies for Islamic reform and renewal. It is a methodology from within the Islamic scholarship that addresses the Islamic mind and Islamic concerns. This 'Bibliography', which Al-Maqasid Research Centre is proud to present its third volume, sheds light on numerous research endeavors – old and current – that address this important topic. The following few paragraphs outline some of the lessons that I personally learned from reading this Bibliography, which relate to how maqāsid al-sharī'ah are currently presented as a project of 'development' and 'human rights,' in the contemporary sense.

Traditionally, the 'preservation of offspring' is one of the 'essentials' that the Islamic law aimed to achieve. Al-Amiri (d. 381 AH/991 CE) had expressed it, in his early attempt to outline a theory of necessary purposes, in terms of 'punishments for breaching decency.' Al-Juwaini (d.478 AH/1085 CE) developed al-Amiri's 'theory of punishments' (mazājir) into a 'theory of protection.' Thus, 'punishment for breaching decency' was expressed by al-Juwaini as, 'protection for private parts.' It was Abu Hamid al-Ghazali (d.505 AH/1111 CE) who coined the term 'preservation of offspring' as a purpose of the Islamic law at the level of essentials. Al-Shatibi (d. 790 AH/1388 CE) followed al-Ghazali's terminology.

However, in the twentieth century, writers on maqāṣid, significantly, developed 'preservation of offspring' into a family-orientated theory. Ibn Ashur (d.1325 AH/ 1907 CE), for example, wrote on 'care for the family' and 'the social system in Islam.' And whether we consider Ibn Ashur's contribution to be a sort of re-interpretation of the theory of 'preservation of offspring,' or a replacement of the same theory with a new one, it is clear that Ibn Ashur's contribution had opened the door for contemporary scholars to develop the theory of maqāṣid in new ways. The orientation of the new views is neither al-Amiri's theory of 'punishment' nor al-Ghazali's concept of 'preservation,' but rather the concepts of 'value' and 'system,' to use Ibn Ashur's terminology.

Similarly, the 'preservation of mind' was restricted – until recently – to the purpose of the prohibition of intoxicants in Islam. However, it is currently evolving, as this Bibliography is also showing, to include 'propagation of scientific thinking,' 'travelling to seek knowledge,' 'suppressing the herd mentality,' and 'avoiding brain drain.'

Likewise, the 'preservation of honour' and the 'preservation of the soul' were at the level of 'essentials' in al-Ghazali's and al-Shatibi's terms. However,

Bibliography for Maqāsid al-Sharī'ah
Monographs - Theses - Articles

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of
Islamic Law,
Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Eagle House, High Street,
Wimbledon, London SW19 5EF
United Kingdom
Tel: +44208 944 1233
Fax: +44208 944 1633
Website: www.al-maqasid.net
ISBN: 1-905650-06-4

Bibliography
for
Maqāsid al-Sharī`ah

Monographs - Theses - Articles

Compiled and Introduced by

Mohammad Kamal Imam

Vol. 3

Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law